

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३६ / अंक बारावा

सप्टेंबर १९८३

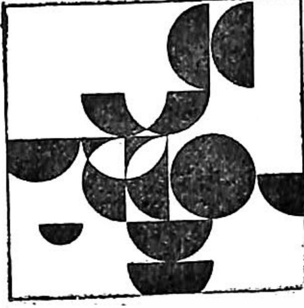


नवभारत





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी



संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत



सप्टेंबर १९८३

अ नु क्र म

लेखक–परिचय

■ **शं. रा. तळघट्टी** : प्राध्यापक, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे–४११ ००७. ■ **विलास भोईटे** : सिनेट सदस्य, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर; इतिहासाचे प्राध्यापक, मुधोजी कॉलेज, फलटण (जि. सातारा) ■ **व. त्रि. चिपळोणकर** : निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ■ **पंडित टापरे** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. ■ **व्यंकटेश कोटबागे** : हिंदी विषयाचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, किसन वीर महाविद्यालय, वाई– ४१२ ८०३; ■ **वीणा मुळगावकर** : सामाजिक कार्यकर्त्या; वैद्यकीय व्यवसायी (स्त्री-रोग तज्ज्ञ); ३८/३, स्वरूप भवन, तरुण भारत सोसायटी, अंधेरी, मुंबई–४०० ०९९.

संपादकीय

भारतीय तत्त्वज्ञानाचे पुनरुज्जीवन

वास्को डि गामाने किंवा कुणीतरी पंधराव्या शतकात हिंदुस्तानचा शोध लावला अशा आशयाची वाक्ये मागे पाठ्यपुस्तकातून आढळून येत. त्यांचे मूळ अर्थात युरोपच्या आत्मकेंद्री दृष्टिकोणात होते. आणि हे केवळ आत्मकेंद्रित नव्हते, त्याच्यात उग्र अहंभावही होता. जग युरोपभोवतीं फिरते अशी कल्पना होती. हा अहंभाव आपल्याला कितीही खटकला, तरी त्याच्यात काही तथ्य होते हे नाकबूल करता येणार नाही. कारण अठराव्या शतकानंतर जगात जे काही घडत होते, भविष्याच्या रोखाने घडत होते, त्याचे मूळ युरोपिअन संस्कृतीत होते. एकोणिसाव्या शतकात, विसाव्या शतकात जे घडले ते समजून घेण्यासाठी त्याची कारणमालिका जर आपण शोधू गेलो, तर तिचा उगम युरोपिअन समाजाच्या आंदोलनात आढळून येईल.

औपनिषद–बौद्ध कालापासून सुरू झालेली भारतीय तत्त्वज्ञानाची परंपरा– प्रामुख्याने संस्कृतच्या माध्यमातून शास्त्रीपंडितांनी विकसित केलेली परंपरा– आजघडीपर्यंत अव्याहतपणे चालू आहे. आज हयात असलेले शास्त्री कदाचित ह्या प्राचीन परंपरेची शेवटची पिढी ठरतील. ह्या तत्त्वज्ञानाचा शोध युरोपला अठराव्या शतकात लागला. वास्को डि गामाला हिंदुस्तानचा शोध लागला तसा. पण वास्को डि गामाला हिंदुस्तानचा शोध लागला तसा हिंदुस्तानी खलाशांना पोर्तुगाल– स्पेनचा, इंग्लंडचा शोध लागला नाही. आणि शास्त्री-पंडितांना युरोपिअन तत्त्वज्ञानाचा शोध लागला नाही. त्यांची तत्त्वज्ञानात्मक परंपरा गतिशील असो नसो, बंदिस्त होती.

कोणत्याही विशिष्ट संस्कृतीत तत्त्वज्ञान– संकल्पनांचे विश्लेषण, सामान्य तत्त्वांचे समर्थन, तार्किक युक्तिवाद यांच्यावर आधारलेले तत्त्वज्ञान–विकसित झालेले असणे ही त्या संस्कृतीच्या प्रगल्भतेची खूण असते. या निकषाप्रमाणे भारतीय संस्कृती प्रगल्भ होती. पण अठराव्या शतकातील युरोपिअन मनाला ती अनोळखी आणि विचित्र भासणे अटळ होते. कारण एका विशिष्ट तत्त्वज्ञानावर पोसलेले हे मन होते. व्यक्तिवादी, ऐहिक जीवनाची स्वायत्तता मानणारे, उपयुक्ततावादी, विवेकवादी सामाजिक तत्त्वज्ञान हा ह्या तत्त्वज्ञानाचा एक भाग होता. दुसरा भाग हा वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे विश्लेषण व समर्थन, तिच्या अनुरोधाने केलेली मानवी ज्ञानाची मीमांसा, आणि विवेकाधिष्ठित ज्ञान आणि धार्मिक श्रद्धा यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न या विषयाशी निगडित होते. भारतीय तत्त्वज्ञान वेगळ्याच वळणाचे होते. त्यातील सामाजिक तत्त्वज्ञान धार्मिक-पारलौकिक श्रद्धेवर, धार्मिक विधींशी निगडित असलेल्या शुचिता-अशुचिता या संकल्पनांवर आणि परंपरेने चालत आलेल्या एका सामाजिक जीवनसरणीवर आधारलेले होते. युरोपिअन तत्त्वज्ञानात स्थिर झालेल्या ऐहिकतावादी, विवेकवादी निकषांच्या दृष्टीने हे विकृत आणि विद्रूप असेच तत्त्वज्ञान होते. भारतीय तत्त्वज्ञानात जी ज्ञानमीमांसा होती ती जरी तार्किक विश्लेषणावर व युक्तिवादावर आधारलेली होती तरी, वैज्ञानिक विचारपद्धतीच्या संदर्भात मानवी ज्ञानाविषयी जे प्रश्न स्वाभाविकपणे उपस्थित होतात, त्या प्रश्नांशी तिचा काही संबंध नव्हता. जर अठराव्या शतकातील युरोपिअन पंडितांचा प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाशी चांगला परिचय असता तर त्यांना त्या तत्त्वज्ञानात आणि भारतीय तत्त्वज्ञानात अनेक आणि महत्त्वाची साम्यस्थळे आढळून आली असती आणि त्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे कदाचित अधिक सहानुभूतीने व गौरवाने पाहिले असते. पण त्यांच्या दृष्टीने प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान, मध्ययुगीन स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञान गतार्थ झाले होते. निरंकुश अशा कल्पनाशक्तीची कधीकधी काव्यमय असणारी विलसिते आणि शुष्क व वांझोटी अशी तार्किक चर्चा यांच्या मिळून बनलेल्या मिश्रणाशिवाय त्यांच्यांत अधिक काही आढळत नव्हते. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे स्वरूपही त्यांच्या दृष्टीने याहून वेगळे असू शकत नव्हते. हिंदू जातिजमातींच्या पारंपरिक जीवनसरणी, सामाजिक संस्था, रूढी इत्यादींच्या मुळाशी ज्या धार्मिक–तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना होत्या

अनुक्रमणिका

त्या समजून घेण्यासाठी फारतर त्यांनी ह्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला असता. असा अभ्यास करणे अर्थात आवश्यक होते. पण हा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास होता; तत्त्वज्ञानाचा नव्हता. म्हणजे हिंदू समाजाची धारणा ज्या संकल्पनांनी आणि तत्त्वांनी घडवून आणली होती त्यांचे ज्ञान ह्या अभ्यासातून झाले असते. पण त्या काळी प्रमाण ठरू शकेल असे तत्त्वज्ञान सिद्ध करण्याच्या प्रयत्नाचा भाग म्हणून हिंदू तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा करण्यात आली नसती. समकालीन तत्त्वज्ञानाला काही योगदान करू शकेल म्हणून ह्या तत्त्वज्ञानाकडे कुणी पाहिले नसते.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून युरोपिअनेतर जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण बदलू लागला. ह्याचे एक प्रमुख कारण रोमँटिसिझम. आपल्या विषयाच्या दृष्टीने रोमँटिसिझममधले दोन धागे महत्त्वाचे आहेत. एक म्हणजे वैज्ञानिक विचारपद्धती, 'विवेकवाद' सबंध मानवी अनुभवाचे, मानवी अनुभवाच्या सर्व घटकांचे, स्पष्टीकरण, उलगडा करू शकत नाही ही दृष्टी. मानवी अनुभवातील वेगळे घटक— उदा. सौंदर्यानुभव आणि कला-व्यवहार, नीती, धर्म, इ.—हे निदान सापेक्षतः स्वायत्त आहेत, त्या प्रत्येकाच्या प्रामाण्याची स्वतंत्र आणि वेगवेगळी तत्त्वे आहेत, त्या त्या प्रकारच्या अनुभवांच्या अंतरंगात शिरून त्यांचा शोध घ्यावा लागतो आणि वैज्ञानिक रीतीचा उपयोग करून त्यांचे समर्थन करता येणार नाही ही दृष्टी. युरोपिअन संस्कृती ही न्यूटोनिअन विज्ञान, उपयुक्ततावादी नीती आणि ख्रिस्ती श्रद्धेला देण्यात आलेले विवेकवादी रूप यांच्या बंदिस्त कुंपणाबाहेर पडली. विश्वाच्या समग्र स्वरूपाचे चित्र आपल्याला अनुभवाच्या वेगवेगळ्या अंगांचा आणि घटकांचा शोध घेत आणि त्यांच्यांत तोल साधत घडवावे लागते, ते विज्ञानात आयते सापडत नाही ही जाणीव दृढ झाली. कदाचित या दृष्टीशी संबंधित असलेली दुसरी दृष्टी अशी, की प्रत्येक समाजाची, एकात्म अशा जनसमूहाची विशिष्ट अशी संस्कृती असते, ही संस्कृती त्या समाजाच्या सामूहिक आत्म्याची किंवा चैतन्याची निर्मिती, आविष्कार असतो, ह्या संस्कृतीची धारक, नियामक तत्त्वे, तिच्यातील सर्जनशील प्रेरणा समजून घेण्यासाठी तिच्याशी एकरूप होऊन तिच्या अंतरंगात शिरावे लागते, तिचे बाहेरून अवलोकन करून कोणत्यातरी 'विवेकनिष्ठ', 'सार्वत्रिक' निकषांचा वापर करून केलेले तिचे विश्लेषण आणि मूल्यमापन हा व्यर्थ खटाटोप असतो ही मानवी संस्कृतीकडे पाहण्याची नवीन दृष्टी. व्हिको आणि हेर्डर यांनी प्रसृत केलेली ही दृष्टी होती. तिचा खोल पगडा युरोपिअन वैचारिक वातावरणावर पडला. इतिहासाचे दार युरोपिअन संशोधकांसाठी उघडले गेले. प्राचीन ग्रीक आणि रोमन संस्कृतीत— होमर-प्लेटो किंवा व्हर्जिल-सिसरोच्या अभिजात साहित्यातच नव्हे तर ग्रीक-रोमन पुराणकथा, विधी, सामाजिक संस्था, नैतिक मूल्ये, जीवनाचे आदर्श यांच्या मिळून बनलेल्या आणि आतापर्यंत परकी असलेल्या ह्या प्राचीन संस्कृतीत त्यांना प्रवेश मिळाला आणि इतर मानवी संस्कृतीच्या वेगळेपणाचा तिटकारा किंवा दहशत वाटेनाशी झाली. इतिहास ही एकोणिसाव्या शतकाची निर्मिती आहे.

ह्या वातावरणात शॉपेनहॉरला उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान आणि बौद्ध तत्त्वज्ञान हे विश्वाशी माणसाचे नाते काय आहे आणि माणसाने जगावे कसे याचे सम्यक स्पष्टीकरण करणारे तत्त्वज्ञान म्हणून स्वीकारता आले. किंवा गार्बे हा सांख्य बनू शकला. सांख्य तत्त्वज्ञानाचा केवळ अभ्यासक नव्हे तर अनुयायी बनू शकला. आणि डॉयसन अद्वैती बनला. शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानात श्रुतीचे ज्या प्रकारचे प्रामाण्य स्वीकारण्यात आले आहे ते स्वीकारण्याचे डॉयसनला अर्थात कारण नव्हते. आचार्यपादांच्या प्रांतिकतेचे किंवा प्रादेशिकतेचे अनुयायित्व करायचे डॉयसनला कारण नव्हते. पण शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा जो सार्विक (युनिव्हर्सल) ठरू शकणारा गाभा आहे तो स्वीकारायला तो मोकळा होता. हे घडू शकले ह्याची दोन कारणे होती. एक तर केवळ वैज्ञानिक प्रामाण्यापलीकडे जाणारे असे विश्वाविषयीचे आणि मानवी जीवनाविषयीचे 'दर्शन' घडविणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे हे मान्य झाले होते. आणि युरोपिअन विचारवंत स्वतःच्या प्रादेशिक सांप्रदायिकतेच्या—ख्रिस्ती धार्मिक सांप्रदायिकतेच्या बाहेर आले होते.

आधुनिक भारतीयांना भारतीय तत्त्वज्ञानात्मक परंपरेचा शोध पाश्चात्त्य विद्येच्या माध्यमातून लागला. भौगोलिक दृष्ट्या अर्थात ही परंपरा भारतात होती. पण आधुनिक सुशिक्षितांचे जे विद्याधन

अनुक्रमणिका

होते त्याचा तिच्याशी कोणताही बौद्धिक संबंध नव्हता. अभिजात (म्हणजे प्राचीन) भाषा आणि साहित्य यांचा अभ्यास हा पाश्चात्त्य 'उदार' (लिबरल) शिक्षणाचा पाया होता. आणि अभ्यासाचा विषय म्हणून संस्कृत भाषा आणि साहित्य हे ग्रीक-लॅटिनभाषा-साहित्याच्या तोडीचे होते हे पाश्चात्त्यांना मान्य करावे लागत होते. ह्या साहित्याच्या अभ्यासाचा भाग म्हणून तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथांचाही –सर्वसाधारणपणे प्राथमिक पायरीवरच्या –अभ्यास होत असे. पण ह्या अभ्यासाचा सारा संदर्भ पाश्चात्त्य होता.

तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासक्रमात अर्थात भारतीय तत्त्वज्ञानाचा समावेश होता. पण तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या अभ्यासाचा भाग म्हणून भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्यात येत होते. ज्या तत्त्वज्ञानाचा तत्त्वज्ञान म्हणून अभ्यास करण्यात येत होता– समकालीन जिवंत आणि प्रवाही असलेले तत्त्वज्ञान, मग ते तर्कशास्त्र असो, नीतिशास्त्र असो, ज्ञानशास्त्र किंवा अतिभौतिकी (मेटॅफिजिक्स) असो,– ते पाश्चात्त्य होते. उदा., ऑक्स्फर्डला ॲरिस्टॉटलचा अभ्यास होत असे तो केवळ तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा भाग म्हणून होत नसे. मानवी कृतीची ॲरिस्टॉटलने केलेली मीमांसा किंवा नीतीचे त्याने केलेले विवेचन यांच्याकडे केवळ इतिहासात जमा झालेला सांस्कृतिक वारसा म्हणून पाहण्यात येत नसे. आज ज्यांची गंभीरपणे दखल घेऊन त्यांतील काय टिकते आणि काय टिकत नाही ह्याची चिकित्सा करणे आवश्यक आहे असे सिद्धांत म्हणून त्यांच्याकडे पाहण्यात येत असे. भारतीय तत्त्वज्ञानाला असे समकालीन तत्त्वज्ञानात्मक समस्यांच्या चर्चेमध्ये गोवून घेण्यात आले नाही. म्हणजे ह्या तत्त्वज्ञानाचे प्रवाहीत्वच अमान्य करण्यात आले. ते विकसनशील तत्त्वज्ञान नाही, रुद्ध आहे आणि म्हणून आपल्याशी असंबंधित आहे, आजच्या (म्हणजे पाश्चात्त्य) तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पनांशी आणि सिद्धांतांशी अनेक प्रकारची साम्ये त्याच्या आशयात आढळून येतात हे खरे आहे पण ह्या आशयाचा आणि आपल्या विचारांचा सांधा जुळविता येणार नाही, त्या परंपरेतील तत्त्ववेत्ते एकमेकांशी बोलतात पण सरळ आपल्याशी ते बोलत नाहीत, त्यांचे एकमेकांशी चाललेले संभाषण आपण ऐकायचे आहे आणि ते समजून घ्यायचे आहे पण ते आपल्याशी बोलत नसल्यामुळे त्यांना प्रत्युत्तर द्यायचे कारण नाही अशी ही दृष्टी होती.

म्हणून ज्या भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा खास अभ्यास केला, त्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचे इतिहास लिहिले. उदा., सर्वपल्ली राधाकृष्णन किंवा सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता. आणि ज्यांनी इतिहास लिहिला नाही त्यांनीही ऐतिहासिक दृष्टीने भारतीय दर्शनांच्या सिद्धांतांचे विवेचन केले. म्हणजे उदा., न्याय-वैशेषिक दर्शनाचे किंवा अद्वैत मताचे सिद्धांत काय आहेत आणि त्यांचे समर्थक युक्तिवाद काय आहेत याचे स्पष्टीकरण केले. ज्या संकल्पनांच्या माध्यमातून भारतीय दर्शनांचे विवेचन आणि मूल्यमापन करण्यात आले त्या अर्थात पाश्चात्त्य होत्या.

हे कितपत अटळ होते ? जे घडते ते अटळपणेच घडते या न्यायाने ते अटळ होते; पण वेगळे घडण्याच्या शक्यताही होत्या. उदा., लोकमान्यांचे 'गीतारहस्य' ह्या पठडीत बसत नव्हते. लोकमान्य हे शास्त्रीपरंपरेतील नव्हते. ते आधुनिक सुशिक्षित होते. पाश्चात्त्य शास्त्रांची बौद्धिक शिस्त त्यांनी आत्मसात केली होती आणि पाश्चात्त्य नैतिक आणि सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी अभ्यास केला होता. मुख्य गोष्ट ही होती, की त्यांच्या डोळ्यापुढचा वाचकवर्ग हा सुशिक्षित भारतीयांचा वर्ग होता. भारतीय तत्त्वज्ञानावर लिहिणाऱ्या विद्यापीठीय विद्वानांचा वाचकवर्ग हा युरोपिअन–अमेरिकन सुशिक्षितवर्गाच्या सरहद्दीवर बसणारा भारतीय सुशिक्षितवर्ग होता. उदा, लोकमान्यांनी मराठीतून लिहिले व राधाकृष्णन यांनी इंग्रजीतून लिहिले हा भेदाचा मुद्दा नाही. आधुनिक भारतीयांनी मानवी जीवनाचे परमोच्च श्रेय साधण्यासाठी कसे जगावे ह्या प्रश्नाला हात घातला होता आणि भारतीय दार्शनिक परंपरेवर आधारलेले आणि आधुनिक ज्ञान व विचार यांच्या संदर्भात मान्य होऊ शकेल असे, निदान विचारार्ह ठरेल असे त्याचे उत्तर त्यांनी दिले होते. 'गीतारहस्य' त्यांनी इंग्रजीत लिहिले असते तरी यात फरक झाला नसता. उलट, राधाकृष्णन भारतीय तत्त्वज्ञान काय आहे, म्हणजे

काय होते याचे पाश्चात्य तत्त्वज्ञान शिकलेल्या भारतीयांसाठी आणि इतर इंग्रजी वाचकांसाठी विवेचन करीत होते. जे कार्य शॉपेनहॉर व गार्बे यांनी प्रामुख्याने युरोपिअन सुशिक्षितांसाठी केले, ते लोकमान्यांनी प्रामुख्याने भारतीय सुशिक्षितांसाठी केले. म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत विकसित झालेल्या एका दृष्टीचे उपयोजन समकालीन समस्यांची उत्तरे देण्यासाठी केले. पण यासाठी दोन्ही पक्षांना स्वतःची प्रादेशिकता सोडून द्यावी लागली. लोकमान्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात भारतीय प्रादेशिकता सोडली होती. उदा., ते श्रुतींचे शब्दप्रामाण्य मान्य करीत असतील तर ती केवळ खाजगी बाब होती. श्रुतींची मध्यवर्ती शिकवण अनुभव आणि तर्क यांच्या निकषांवर टिकून राहते आणि या अर्थाने व या कारणासाठी श्रुतींचे प्रामाण्य स्वीकारले पाहिजे ही त्यांची अधिकृत आणि सार्वजनिक भूमिका होती.

भारतीय दार्शनिक परंपरेचे जे खरे अधिकारी वारस आणि भाष्यकार होते– शास्त्रीपंडित– त्यांचा या घडामोडींशी काही संबंध नव्हता. त्यांनी अनेक साम्राज्ये उगवून मावळलेली पाहिली होती, पण त्यामुळे ते कधी विचलित झाले नव्हते. इस्लामने एवढा मोठा आघात केला. तो त्यांनी चुकविला नाही असे म्हणता येणार नाही. तो त्यांनी चुकविला. आपण कलियुगात जगत आहोत हे त्यांना माहीत होते. भौतिक आणि मानवी परिसर अधिकाधिक भ्रष्ट होत जाणार अशीच त्यांची अपेक्षा होती; पण आपले सत्त्व त्यांनी टिकवून धरले होते. सत्त्व टिकवून धरण्यासाठी जो आत्मप्रत्यय आवश्यक असतो तो त्यांच्या ठिकाणी ओतप्रोत होता. कारण ते ऋषींचे आणि आचार्यांचे अनुयायीच नव्हे तर सांगाती होते. त्यांच्या पांडित्याचा आणि तर्कशक्तीचा कस पंडितांच्या सभांतून प्रत्यही लागत होता आणि ह्या कठीण परीक्षेतून आपण तावूनसुलाखून बाहेर पडलो आहोत असा अभिमान त्यांना होता. ह्याबरोबरच ते मोक्षमार्गाचेही वाटसरू होते.

ह्या आधारावर ते आपल्या बंदिस्त परंपरेतही रममाण होऊ शकत होते. पण आपण स्वतःसाठी ज्ञानाचे, बौद्धिक पराक्रमाला आवाहन करणारे केवढे मोठे क्षेत्र नाकारीत आहोत याची त्यांना कल्पना नव्हती. युरोपिअन संस्कृतीने नवीन प्रकारचे ज्ञान अस्तित्वात आणले होते, नवीन मूल्ये निर्माण केली होती, एक नवीन तर्कपद्धती विकसित केली होती. आधुनिक म्लेंछांनी नवीन प्रकारचे सम्यक असे शास्त्र निर्माण केले होते. त्याचे परीक्षण करण्याचा आमच्या शास्त्र्यांना अधिकार होता. देकार्त आणि लॉक, ह्यूम आणि कान्ट, ब्रॅड्ली आणि रसेल यांनी त्यांच्या युक्तिवादांची आदराने चिकित्सा केली असती आणि आवश्यक त्या ठिकाणी स्वतःच्या मतांत बदल केला असता. अर्थात ह्याची दुसरी बाजू अशी, की आपल्या दार्शनिक सिद्धांतांतही बदल करणे आवश्यक आहे हे शास्त्रीपंडितांना उमगले असते.

पूर्वी कधी उपस्थित करण्यात आले नव्हते अशा प्रश्नांना आपल्या भूमिकेवरून सुसंगतपणे उत्तरे देण्यात कोणत्याही दर्शनाचा कस लागतो. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात उत्पन्न करण्यात आलेल्या प्रश्नांशी टक्कर देताना भारतीय दर्शनांचा कस लागला असता. दोन्ही अर्थांनी. त्यांच्या सिद्धांतांत विस्ताराच्या आणि विकासाच्या ज्या शक्यता अंतर्हित असतील त्या स्पष्ट झाल्या असत्या आणि त्यांच्या मर्यादाही स्पष्ट झाल्या असत्या. पण तत्त्वज्ञानात आणि ज्ञानाच्या कोणत्याही क्षेत्रात एखाद्या सिद्धांताच्या मर्यादा स्पष्ट होणे याचा अर्थच त्या सिद्धांतापलीकडे जाणे असा होतो. म्हणजे आपले तत्त्वज्ञान परिवर्तन पावत गेले असते.

पण हे सर्व भारतीय दर्शनांच्या भूमिकेतून झाले असते. म्हणजे भारतीय दर्शने आज झाली आहेत तशी इतिहासात जमा झाली नसती. आजच्या जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या विकासात त्यांचा सततचा सहभाग राहिला असता. हे साधण्यासाठी अर्थात त्यांचा पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाशी खराखुरा संवाद–विवादात्मक संवाद–साधणे आवश्यक आहे. सुशिक्षित भारतीयच असा संवाद घडवून आणू शकतील. आजघडीला हे काहीसे कृत्रिमपणे करावे लागेल. पण वासाहतिक देशातील सर्वच सांस्कृतिक उपक्रम काही प्रमाणात कृत्रिम असतात. स्वायत्ततेची स्वाभाविक स्थिती परत प्राप्त करून घेण्यासाठी स्वतःच्या अस्मितेचे कृत्रिमपणे, आक्रमकपणे प्रस्थापन करावे लागते.





साभार पोच

* **तीन चिनी प्रवासी**– एम. एस. मोरे; त्रिरत्न ग्रंथमाला, ३२ डॉ. आंबेडकर हाउसिंग सोसायटी, येरवडा, पुणे–६; १९८३; पृ. ११५; किं. १३ रुपये.
* **ते अज्ञात बेट** (तीन एकांक, दोन दीर्घांक)– सुभाष सोनवणे; चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर, जि. जळगाव; १९८३; पृ. ११४; किं. २० रुपये.
* **धूमधडाका** (कवितासंग्रह)– बाबुलनाथ; काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन, श्याम सदन, ६० सोमवार पेठ, पुणे– ११; १९८३; पृ. १५०; किं. १२ रुपये.
* **प्रवास** (कवितासंग्रह)– वैजनाथ महाजन; अभिनव प्रकाशन, ५३ गुरु नानक, मार्केट– दादर, मुंबई ४०० ०१४; १९७२; पृ. ६०; किं. १० रुपये.
* **गंधकाठ** (कवितासंग्रह)– अशोक बेंडखळे; निनाद प्रकाशन, २/३०९ विमानदर्शन सोसायटी, सहार रस्ता, अंधेरी (पूर्व), मुंबई ४०० ०६९; १९८२; पृ. ५२; किं. ८ रुपये.
* **बुडणारा दिवस** (कथासंग्रह)– राजा सरनोबत; रणजित प्रकाशन, १७२३/७ बस रोड, राजारामपुरी, कोल्हापूर ४१६ ००२; १९८१; पृ. ८६; किं. १५ रुपये.
* **चक्रव्यूह** (कादंबरी)– प्रज्ञा उदगांवकर; प्रमोद प्रकाशन, ब्राह्मणपुरी, मिरज (सांगली); १९८३; पृ. १४६; किं. २५ रुपये.
* **आभास** (कवितासंग्रह)– उषा मेहता; चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर, जि. जळगाव; १९८३; पृ. ८६, किं. २० रुपये.
* **जिन्हार** (कवितासंग्रह)– रवीन्द्र दामोदर लाखे; संवाद प्रकाशन, लेले वाडा, टिळक चौक, कल्याण ४२१ ३०१; १९८३; पृ. ६४; किं. १० रुपये.
* **रत्नकांबळ** (कथासंग्रह)– शांतिलाल भंडारी; चिरायु प्रकाशन, 'स्वामी कृपा', पारिजात सोसायटी, पुणे ४११ ०३७; १९८३; पृ. २४० किं. ५० रुपये.
* **माता धीराई** (नाटक)– ब्रेश्त्, भाषांतर अविनाश बिनिवाले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १२८; किं. १२ रुपये.
* **छोडो भारत : १९४२** – श्रीपाद केळकर, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८३; पृ. ३३६; किं. २७ रुपये.
* **ताजा कलम** (कविता संग्रह)– राजीव जोशी; श्रीशब्द प्रकाशन, सोबत, उषादर्शन सोसायटी, ए–८, फडणीस बाग, आग्रा रोड, कल्याण (जि. ठाणे); १९८३; पृ. ६४; किं. १० रु.
* **अमेरिका : एक तंत्रज्ञानाने झपाटलेला देश** (प्रवासवर्णन) – डॉ. द. व्यं. जहागिरदार; अमेय प्रकाशन, २ विजयानंद बिल्डिंग, नेहरू मार्ग, धनतोली, नागपूर– ४४००१२; १९८३, पृ. ११७, किं. २० रु.
* **नितकाई** (कवितासंग्रह)– सुलभा हेर्लेकर; अमेय प्रकाशन, धनतोली, नागपूर ४४००१२; १९८३; पृ. ३६; किं. १० रु.
* **माझ्यावर गोष्ट लिहा रायटर!** (कथासंग्रह)– विजया काळे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८३; पृ. १६६; किं. रु. २७.५०
* **द्राक्ष आणि रुद्राक्ष** (कथासंग्रह)– सुभाष भेण्डे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८३; पृ. १३६; किं. २५ रु.
* **पृथ्वीच्या पाठीवर** (प्रवासवर्णनपर लेखसंग्रह)– शंकरराव पोतदार; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८३; पृ. १२२; किं. २० रु.
* **काबूल-कंदाहारकडील कथा** (कथासंग्रह)– प्रतिभा रानडे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ४११०३०; १९८३; पृ. १७०; किं. २५ रु.

भारतीय जीवनदृष्टी : स्वरूप व अधिष्ठान*

शं. रा. तळघट्टी

भारतीय जीवनदृष्टीचे स्वरूप विशद करण्यापूर्वी 'भारतीय' व 'जीवनदृष्टी' यांचा प्रस्तुत व्याख्यानांच्या संदर्भात मला अभिप्रेत असणारा अर्थ स्पष्ट केला पाहिजे. भारतातील कोणीही मांडलेला विचार भारतीय म्हणता येतो. पण मी चर्चा करणार आहे ती भारतीय ऋषि-मुनींनी, साधु-संतांनी, द्रष्ट्या तत्त्ववेत्त्यांनी मांडलेल्या अभिजात हिंदू तत्त्वज्ञानाची. त्यातूनही भारतीय संस्कृतीचा गाभा मानला गेलेला, साधु-संतांनीही ज्याचा सामान्यपणे स्वीकार केलेला असल्याने प्राधान्येन व्यपदेशः या न्यायाने ज्याचा 'भारतीय जीवनदृष्टी' म्हणून उल्लेख करावा लागेल असा उदात्त अद्वैती विचार हा विशेषेकरून विवेचनाचा विषय राहील. 'जीवनदृष्टी'चा अर्थ स्पष्ट करायचा तर, जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन असा त्याचा सरळ अर्थ आहे. केवळ जगणे म्हणजे जीवन की त्याहून काही अधिक अर्थ मानवी जीवनाला आहे ? जीवनाला काही ध्येय आहे का ? असेल तर त्याचे व तत्प्राप्तीच्या मार्गाचे स्वरूप काय ? स्वतःकडे, समाजबांधवांकडे व इतर स्थिरचर विश्वाकडे पाहण्याचा कोणता दृष्टिकोन माणसाने स्वीकारावा ? सदाचाराची तत्त्वे कोणती व त्यांची आवश्यकता काय ? इत्यादी मानवी जीवनाशी निगडित नितांत महत्त्वाच्या प्रश्नांची उत्तरे सुसंगतपणे मांडण्याचा प्रयत्न 'जीवनदृष्टीत' केलेला असतो. थोडक्यात, वास्तवाच्या आधाराने पण मूल्यांच्या आदेशात्मक अंगाने मानवी जीवनाचे घडविलेले समग्र दर्शन म्हणजे जीवनदृष्टी, संपूर्ण जीवनाची जडण-घडण तिच्यावर अवलंबून असते. जशी दृष्टी तसे आचरण हे ध्यानात घेतले म्हणजे दृष्टी यथार्थ असणे, निर्दोष असणे किती महत्त्वाचे आहे ते वेगळे सांगायला नको. महाभारतातील एक उल्लेख मार्मिक आहे--
"न कालो दण्डमादाय शिरः कृन्तति कस्यचित् ।
कालस्य बलमेतावत् विपरीतार्थदर्शनम् ॥" (महा. २-८१-११). विनाशकारी कालाचे शस्त्र आहे विपरीतदर्शन-चुकीची जीवनदृष्टी. या उलट यथार्थ जीवनदृष्टीने जीवनाचे सार्थक, कल्याण होते.

प्राचीन भारतीय विचारवंतांनी मानवी जीवनाचा सर्वांगीण व सखोल अभ्यास करून सर्वांना स्वीकारता येईल अशा दृष्टीने एका अत्यंत उदात्त व रम्य जीवनदृष्टीची लहान-सहान तपशीलांत जाऊन रचना केली आहे. वेदापासून थेट आजच्या काळातील महात्मा गांधींपर्यंत त्या जीवनदृष्टीची कालानुरूप मांडणी होत आली आहे. अर्थात तिचे जनक जरी भारतीय तत्त्वचिंतक असले, तरी ती अखिल मानवजातीसाठी असल्याने खऱ्या अर्थाने तिला 'वैश्विक जीवनदृष्टी' म्हणता येईल. आता, जीवनाकडे पाहण्याचे दृष्टिकोन अनेक असू शकतात असे वाटणे साहजिक आहे. उदाहरणार्थ, भोगवादी-त्यागवादी, व्यक्तिवादी-समाजवादी, निधर्मी-धार्मिक इत्यादी. परंतु जेथे असे परस्परविरोधी दृष्टिकोन तेथे जीवनाचे समग्र दर्शन त्या त्या दृष्टीत न घडता केवळ एकांगी विचारच आढळून येतो. निदान तत्त्वतः तरी खऱ्या अर्थाने पूर्ण जीवनसृष्टीत जीवनाचा सर्वांगीण विचार असल्याने तिला विरोध असणार नाही. म्हणून यथार्थ जीवनदृष्टी एकच असू शकेल असे अनुमान करता येईल. खरे तर अद्वैत जीवनदृष्टीचा हा प्रारंभच मानायला हरकत

---

* शिक्षण प्रसारक मंडळी, पुणे द्वारा आयोजित "गुरुवर्य प्राचार्य सोनोपंत दांडेकर स्मृति-दिन व्याख्यानमाले'त दि. ९ व १० जुलै १९८२ रोजी स. प. महाविद्यालयात झालेली दोन व्याख्याने येथे व्याख्यानमालेच्या सौजन्याने लेखरूपाने प्रसिद्ध केली जात आहेत. -संपादक.

अनुक्रमणिका





नाही. प्रस्तुत विषयाची व्याप्ती फार मोठी आहे. भारतीयांनी ज्या ग्रंथांतून तो चर्चिला आहे त्या वेद, उपनिषदे, स्मृती, पुराणे, (गीतेसह) महाभारत, दर्शनग्रंथ, संतवाङ्मय इत्यादींचा विस्तार अफाट आहे. सर्वच दृष्टींनी, केवळ दोन व्याख्यानांत त्याची पुरेशी चर्चा करणे केवळ अशक्य आहे. विषयाची ढोबळ मानाने कल्पना देऊन अभ्यासाची दिशा सूचित करणे एवढा मर्यादित उद्देश जरी या व्याख्यानांतून साध्य झाला तरी पुरे असे मी मानतो.

मनुष्य हा एक प्राणी आहे; पण तो केवळ प्राणी नाही. त्याच्यामध्ये अशी काही सुप्त शक्ती आहे की, योग्य प्रयत्न केला तर तो नराचा नारायण होऊ शकतो. त्या शक्तीचा पायाभूत आविष्कार आहे 'विवेक'. सारासार, युक्तायुक्त, बरे-वाईट, नित्यानित्य यांविषयी व एकूणच स्वतःविषयी, स्वतःच्या जीवनाविषयी विचार करण्याची बुद्धी त्याच्याजवळ आहे. तिच्या साहाय्याने तो आपल्या जीवनाचे सार्थक करू शकतो. जीवनध्येयाचे व तत्प्राप्तीच्या मार्गाचे निर्धारण करून व प्रत्यक्षतः त्या मार्गाने जाऊन कृतकृत्य होण्याची असाधारण शक्ती त्याच्याजवळ असल्याने इतर पशु-पक्षी आणि मानव यांच्या जीवनातील फरक हा केवळ परिणामात्मक न राहता गुणात्मक होतो. नरदेहाचे दुर्लभत्व व आगळे महत्त्व वर्णन करताना भारतीय विचारवंत थकत नाहीत. शंकराचार्यांनी तीन गोष्टी दुर्लभ असल्याचे सांगितले आहे- "दुर्लभं त्रयमेवैतत् देवानुग्रहहेतुकम्। मनुष्यत्वं मुमुक्षुत्वं महापुरुषसंश्रयः॥" (वि. चू. ३) माणसामध्ये आपल्या उद्धाराची शक्ती असली तरी सर्वचजण तिचा उपयोग करून कृतार्थ होतात असे नाही. खरे तर फारच थोडे लोक या मार्गाकडे वळतात. म्हणून 'मुमुक्षुत्व' हेही दुर्लभ आहे. "बहुत सुकृताजी जोडी। म्हणुनी विठ्ठलीं आवडी॥" असे ज्ञानेश्वर म्हणतात ते याचसाठी. 'विवेक' ही मनुष्यत्वाची खूण आहे. या दृष्टीने पाहता आपण खऱ्या अर्थाने मानवी जीवन जगत नाही, किंवा फार क्वचित जगतो असे म्हणता येईल. म्हणून ऋषींना उपनिषदांत सांगावे लागले- "इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति। न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः॥" (केन. २.५), किंवा- "उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत।" (कठ १.३.१४). रामदासही सावधान करतात- "नरदेहाचे उचित। काही करावे आत्महित।" (दा.२.४.१३). आत्मविस्मृत मानवजातीचे आध्यात्मिक प्रबोधन करणारे आत्मानुभवी महापुरुष परिसाइतकेच दुर्लभ ! तेव्हा त्यांचा शक्य तो आश्रय घेऊन कल्याणाची वाट पुसावी व त्या वाटेने जाऊन आत्मोद्धार करावा. शंकराचार्यांच्या शब्दांत सांगायचे तर-

"उद्धरेदात्मनात्मानं मग्नं संसारवारिधौ।
योगारूढत्वमासाद्य सम्यक्दर्शननिष्ठया॥"

(वि. चू. ९)

माणसाची घडण मोठी गंमतशीर आहे. तीत पशुत्व व देवत्व हे दोन्ही घटक आढळतात. मानवी जीवन हे सत्प्रवृत्ती व दुष्प्रवृत्ती यांची द्वंद्वभूमी आहे. स्वभावतः माणसाला पूर्णत्वाची ओढ आहे, अपूर्णतेत त्याला समाधान लाभत नाही. त्याचे हृदय प्रार्थीत असते- "असतो मा सद्गमय। तमसो मा ज्योतिर्गमय। मृत्योर्मा अमृतं गमय।". या दैवी अंशावर मात करून माणसातील पशू त्याला विषयसुख, क्षुद्र स्वार्थ -थोडक्यात आसुरी संपत्ती- यांकडे ओढीत असतो. ही स्थिती तुकाराम महाराजांनी- "रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग" या शब्दांत व्यक्त केली आहे. समाजातही सुष्ट आणि दुष्ट प्रवृत्तींमध्ये संघर्ष चालू असतो. राम-रावण किंवा पांडव-कौरव युद्ध हे त्याचेच प्रतीक. या लढाईत पशुत्व पराभूत होऊन देवत्व हे वैभवाने प्रकट व्हायचे असेल तर माणसाला प्रारंभी विवेकाची व नंतर साधनेची कास धरावी लागते; त्यासाठी अखंड सावधान राहावे लागते. या संबंधी शास्त्र व गुरू किंवा साधुसंत यांचे मार्गदर्शन फार मोलाचे असते. त्यांचा मनाला फार मोठा आधारही असतो. या दृष्टीने, मानवी जीवन म्हणजे सुप्त देवत्वाच्या प्रकटीकरणाचा एक सुदीर्घ प्रयत्न होय. हीच परमार्थाची वाटचाल !

या परमार्थाच्या वाटचालीत माणसाचा प्रमुख आधार 'विवेक' हा आहे. आता प्रश्न असा, की विवेक कशाचा करायचा ? मानवी जीवनाचे दैवी जीवनात रूपांतर करण्याचे सामर्थ्य असलेला जीवन-व्यापी मूलभूत विवेक कोणता ? या प्रश्नाचे उत्तर कठोपनिषदात मिळते ते असे- "श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमतस्तौ संपरीत्य विविनक्ति धीरः। श्रेयो हि धीरो अभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मंदो

अनुक्रमणिका

योगक्षेमात् वृणीते ॥" (१.२२) 'प्रेय' म्हणजे केवळ प्रिय वाटणारे वा आवडणारे व 'श्रेय' म्हणजे खरोखरी हितकर वा कल्याणकारी, यांचा विवेक हा मूलभूत विवेक आहे. त्यात सारी जीवनमूल्ये समाविष्ट होतात. माणूस सामान्यपणे इंद्रियांना गोड वाटणाऱ्या तात्कालिक सुखाच्या म्हणजे 'प्रेयस्'च्या मागे धावतो; त्यात आपले खरे हित आहे का, याचा विचार तो करीत नाही. परिणामी त्याला समाधान तर लाभत नाहीच, पण शिवाय पश्चात्ताप करण्याची पाळी येते. 'प्रेयस्' मध्ये इंद्रियलोलुपता व क्षुद्र स्वार्थ आहे तर 'श्रेयस्' मध्ये व्यक्ती व समाज यांचा सर्वांगीण विचार करून निश्चित केलेले हित वा कल्याण सामावले आहे. या दोहोंमध्ये फरक करून श्रेयाच्या मार्गाने जाणारा तो धीर म्हणजे शहाणा; योगक्षेमाकरता किंवा निव्वळ विषयभोगांचा दास बनून प्रेयस्च्या मागे धावणारा तो मंद म्हणजे अज्ञानी असा स्पष्ट निर्वाळा उपनिषदाने दिला आहे.

सर्वच मानवी जीवन मूल्यांकित आहे. मूल्यमापन हा जीवनाचा अविभाज्य भाग आहे. मुख्य प्रश्न आहे तो मूल्यमापनासाठी आपण कसोटी कोणती वापरतो हा. मूल्यांतही कमीअधिक व्यापक, तात्कालिक-चिरंतन, साधन-साध्य मूल्ये असे भेद करता येतात. मूल्यांचे मूल्यत्व कोणत्या तत्त्वाने निर्धारित करायचे हा तत्त्वज्ञानातील एक अत्यंत महत्त्वाचा व तितकाच अवघड प्रश्न आहे. या प्रश्नाचे जे सविस्तर उत्तर भारतीय विचारवंतांनी दिले आहे ते म्हणजे पुरुषार्थमीमांसा. जीवनदृष्टीचे स्वरूप मुख्यतः आदर्शात्मक व आदेशात्मक असल्याने भारतीय जीवनदृष्टिमीमांसा म्हणजे पुरुषार्थमीमांसा असे समीकरण मांडता येईल.

माणूस जीवनभर ज्याच्या प्राप्तीचा प्रयत्न करतो, तो पुरुषार्थ (पुरुषैः अर्थ्यते इति पुरुषार्थः ।). थोडक्यात, पुरुषार्थ म्हणजे जीवनध्येय. त्याचे तात्त्विक स्वरूप दुहेरी आहे– वास्तववादी आणि आदर्शवादी. जे ध्येय माणसाने प्रत्यक्षात स्वीकारलेले आहे ते वास्तव-ध्येय, व जे त्याने स्वीकारावे असे सांगितले जाते ते आदर्श-ध्येय. भारतीय पुरुषार्थ-मीमांसेत या दोहोंचे सामंजस्य दिसून येते. पुरुषार्थ चार मानले आहेत– धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष. यांपैकी धर्म, अर्थ व काम यांचा उल्लेख त्रिवर्ग म्हणून केला जातो, व मोक्षाला परम पुरुषार्थ असे विशेषत्वाने म्हटले जाते. त्रिवर्गामध्ये मानवी जीवनाचा व्यक्तिगत व सामाजिक अशा दोन्ही दृष्टींनी सर्वांगीण विचार केला आहे. मोक्षाचा विचार हा मानवातील देवत्वाचा, परिपूर्णतेचा अत्युच्च विचार आहे. खऱ्या अर्थाने मोक्ष हेच मानवी जीवनाचे अंतिम ध्येय वा परम प्राप्तव्य होय.

काम आणि अर्थ हे व्यक्तिगत स्वरूपाचे पुरुषार्थ आहेत तर धर्म हा सामाजिक स्वरूपाचा. काम म्हणजे ढोबळ मानाने, इच्छापूर्तीचे सुख. यालाच विषयसुख म्हणतात. वासना, कामना, या क्रियेच्या प्रेरक शक्ती होत, त्यांची पूर्ती इंद्रियांद्वारा झाली म्हणजे सुखाचे संवेदन होते. ते फार काळ टिकणारे नसते, म्हणून पुनः पुनः त्यांच्या पूर्तीचा प्रयत्न करीत राहावे लागते. इच्छाही बदलू शकतात. एकूणच विषय-सुखाचे वा कामपुरुषार्थाचे हे क्षेत्र समाधान, शांती, मनःप्रसाद यांपासून अगदी वेगळे असते. प्राथमिक गरजांचा त्यात समावेश होत असल्याने मनुष्यातील ते प्राणितत्त्व आहे असे म्हणता येईल. प्रत्यक्षात माणसे विषयसुख हेच जीवनध्येय म्हणून स्वीकारून त्याच्या प्राप्तीसाठी आयुष्यभर धडपड करीत राहतात. म्हणून काम हा वास्तव पुरुषार्थ म्हणता येतो. त्याच्या प्राप्तीसाठी जी जी म्हणून साधनसामग्री लागते त्या सर्वाला अर्थ-पुरुषार्थ म्हटले आहे. काम हा साध्य, तर अर्थ हा साधनपुरुषार्थ होय. मुख्यतः पैसा वा धन हे कामपूर्तीचे साधन असल्याने अर्थ म्हणजे धन असे मानले जाते. पण तो मर्यादित अर्थ आहे. काम म्हणजे रतिसुख असा काम-पुरुषार्थाचाही मर्यादित अर्थ केला जातो. पण पुरुषार्थमीमांसेत तो स्वीकारणे योग्य होणार नाही. विषय-सुख म्हणजे 'काम' व तत्प्राप्तीचे साधन म्हणजे 'अर्थ'. हे दोन्ही खरे तर 'प्रेयस्' या सदरात मोडतात. पण त्यांची प्राप्तीसुद्धा माणसाच्या बाबतीत आणखी एका गोष्टीवर आवश्यकतया अवलंबून आहे. ती गोष्ट म्हणजे धर्म.

'धर्म' हा अत्यंत महत्त्वाचा पुरुषार्थ आहे; पण त्याचे स्वरूप नीट समजून घेतले पाहिजे. साधारणपणे इंग्रजीतील 'रिलिजन' या शब्दाचा

समानार्थी म्हणून धर्म शब्दाचा उपयोग केला जातो. इस्लाम, ख्रिश्चनधर्म हे या अर्थी धर्म होत. परंतु भारतीय सांस्कृतिक परंपरेत 'धर्म' हा शब्द व्यापक अर्थाने वापरला गेला आहे. धर्म मुख्यतः नैतिक स्वरूपाचा आहे; नीती, सदाचार हा त्याचा गाभा आहे. सामाजिक जीवनाचा तो मूलाधार आहे. आचारांचे नियमन करणारी तत्त्वे त्यात समाविष्ट आहेत. अखिल व्यवहारविश्वाचे तो धारण करीत असल्याने 'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा।" असे यथार्थपणे म्हटले आहे.

मानवी जीवनाचे वैशिष्ट्य म्हणजे सामाजिकता. व्यक्तीची समाजनिरपेक्ष अशी कल्पना निदान व्यवहारतः तरी करणे शक्य नाही. म्हणून व्यक्तीच्या हिताचा विचार करीत असता समाजाच्या हिताचा विचार अपरिहार्यपणे करावाच लागतो. वस्तुतः व्यक्तीचे हित व समाजाचे हित यांच्यांत विरोध असूच शकत नाही हे धर्ममीमांसेचे सार आहे. व्यक्तिवाद व समाजवाद यांतील तथाकथित विरोधाचे परीक्षण या दृष्टीने करणे आवश्यक आहे.

प्रत्येक व्यक्ती अर्थ–कामपुरुषार्थ संपादित असता तिचा इतर व्यक्तींशी संघर्ष होऊ नये, उलट सर्वांची एकमेकांना मदत व्हावी यासाठी नीति-नियम, कायदे इत्यादींच्या नियंत्रणाची आवश्यकता असते. बाह्य नियंत्रणासाठी निर्माण झालेली महत्त्वाची सामाजिक संस्था म्हणजे राज्य वा दंडसत्ता. संपूर्ण समाजाचा गाडा सुरळीतपणे चालायचा तर दंडसत्तेचे सुयोग्य नियंत्रण आवश्यक आहे. पण शेवटी बाह्य नियंत्रणालाही मर्यादा असतात. खरे नियंत्रण आतूनच यायला पाहिजे. हेच नीतीचे वा धर्माचे नियंत्रण. दंडसत्तेचासुद्धा गैरवापर होण्याची शक्यता असते; नव्हे, तो बहुधा होतोच. म्हणून त्यावरही धर्माचे नियंत्रण आवश्यक ठरते. धर्माची व्याख्याच मुळी समाजाची 'धारणा' व 'प्रभव' म्हणजे उन्नती, समृद्धी या शब्दांत केली आहे. महाभारतातील– "धारणात् धर्ममित्याहुर्धर्मो धारयते प्रजाः।" व "यः स्यात् प्रभवसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः।" ही विधाने सुप्रसिद्ध आहेत. व्यक्तीच्या दृष्टीने विचार करता तिच्या व्यक्तिगत सुखासाठीसुद्धा धर्माच्या बंधनाची आवश्यकता असते. म्हणून केवळ धर्माच्या चौकटीत राहणारा 'काम'च पुरुषार्थ होऊ शकतो– "धर्माऽविरुद्धो भूतेषू कामोऽस्मि भरतर्षभ।" हे गीतावचन सर्वश्रुत आहे. तसेच अर्थ-कामाच्या प्राप्तीसाठीसुद्धा धर्माची आवश्यकता आहे असे व्यास आवर्जून सांगतात– "धर्मात् अर्थश्च कामश्च।" मनुष्य सुखासाठी आयुष्यभर प्रयत्न करीत असतो. पण उच्च कोटीचे सुख तर जाऊच द्या, साध्या गरजा भागविण्यासाठीसुद्धा धर्म अर्थात् नीती, आवश्यक असते. समाजातील सर्व घटकांनी काही किमान नैतिक बंधने पाळली नाहीत तर सामाजिक व्यवहारच अशक्य होऊन बसेल. मानवी जीवनातील धर्माचे हे आत्यंतिक महत्त्व लक्षात घेऊनच "धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः।" असे म्हटले आहे. माणसाला पशुत्वातून मुक्त करून खऱ्या अर्थाने माणुसकी प्राप्त करून देणारा तो धर्म. धर्मामुळे सामाजिकतेची वाढ होऊन माणूस स्वतः-बरोबर इतरांच्या हिताचाही विचार करतो व त्यानुसार वागतो. "परोपकारः पुण्याय, पापाय परपीडनम्।" हे धर्माचे सार. त्याप्रमाणे आचरण केल्यानेच सर्व प्रजेची–समाजाची–धारणा व उन्नती होते. यालाच अभ्युदय हे नाव आहे. व्यक्ती व समाज यांच्या सर्वांगीण हितासाठी धर्माची किती आवश्यकता आहे ते ध्यानात घेतले म्हणजे– "धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे।" असे भगवान श्रीकृष्ण का म्हणतात, ते सहज समजण्यासारखे आहे.

धर्म मुख्यत्वे सदाचारस्वरूपी आहे असे मी सामान्यपणे म्हटले. सदाचाराचे शास्त्र म्हणजे नीतिशास्त्र. त्यालाच भारतीय धर्ममीमांसा म्हणतात. त्यात सद्गुण (दैवी संपत्ती), सामान्य धर्म व विशेष धर्म यांची चर्चा केली जाते. सामान्य धर्म म्हणजे सर्वांनी समानपणे पाळावयाची कर्तव्ये. उदाहरणार्थ– अहिंसा, सत्य, अस्तेय इत्यादी. यांनाच एका अर्थाने सद्गुणही म्हणता येईल. याशिवाय प्रत्येकाने आपली विशेष कर्तव्ये (धर्म) पार पाडली पाहिजेत. याविषयीचा भगवद्गीतेचा स्वधर्मसिद्धान्त सुप्रसिद्ध आहे. 'वर्णाश्रमधर्म' या स्वरूपात त्याची मांडणी केली जाते. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र हे चार वर्ण आणि ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, संन्यास हे चार आश्रम. यांतील प्रत्येक वर्णाची व आश्रमाची काही विशिष्ट कर्तव्ये शास्त्रात निर्धारित केली आहेत. त्यांचे आचरण म्हणजे स्वधर्माचरण होय. माझ्या मते

'स्वधर्म' ही भारतीय सामाजिक व नैतिक तत्त्वज्ञानातील केंद्रवर्ती संकल्पना आहे. भारतीय संस्कृतीतील वर्णव्यवस्था हा चर्चेचा विषय बनला आहे. हिंदुधर्मावरील सारी प्रतिकूल टीका बहुधा तिच्या भोवतीच घोटाळत असते. त्या विषयाच्या तपशीलात मी येथे जाणार नाही. पण काही गोष्टी स्पष्ट करणे आवश्यक व उपयुक्त आहे. वर्णव्यवस्थेचा अस्पृश्यता हा आवश्यक भाग मानला जातो ते बरोबर नाही. अस्पृश्यतेवर कठोर टीका करूनही गांधीजी वर्णव्यवस्थेचा पुरस्कार करू शकले ही गोष्ट ह्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे या बाबतीत आचारावरून विचाराची कल्पना केली जाते, तेही बरोबर नाही. विचार व आचारातील तफावत हा सर्व क्षेत्रांत आढळणारा मानवसुलभ कमकुवतपणा आहे. तो दूर करणे आवश्यक आहे, याबाबत दुमत असणार नाही. सिद्धांतानुसार वर्ण हा गुणकर्मानुसार ठरत असतो, केवळ जन्माने नव्हे. माझ्या समजुतीप्रमाणे वर्ण म्हणजे माणसाचे व्यक्तिमत्त्व. त्यात व्यक्तीच्या बौद्धिक, शारीरिक, मानसिक शक्ती, आवडी-निवडी, कल, दृष्टिकोन, स्वभाव इत्यादी साऱ्या गोष्टींचा समावेश होतो. मानसशास्त्रात त्यास 'पर्सनॅलिटी टाइप्' (व्यक्तित्व संरचना) म्हणतात. स्वधर्म निश्चित करताना हे व्यक्तित्वगुण लक्षात घेतले पाहिजेत असा शास्त्रीय विचार 'वर्णधर्म' वा 'स्वधर्म' या संकल्पनेमागे आहे. असे नाही केले तर ती व्यक्ती स्वतःचे व समाजाचे अनहित करील. म्हणूनच– "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः।" असे गीतेत म्हटले आहे. थोडक्यात, स्वधर्म हे नीतीच्या आशयाचे तत्त्व आहे. मी काय करावे ? या प्रश्नाचे उत्तर या तत्त्वानुसार दिले जाते.

पण या प्रश्नाहूनही अधिक महत्त्वाचा नैतिक प्रश्न आहे– मी इतरांशी कसे वागावे ? कोणत्या भूमिकेतून इतरांशी व्यवहार करावा ? हा प्रश्न सर्वोच्च नीतितत्त्वाशी निगडित आहे. याचे जे उत्तर भारतीय तत्त्वचिंतकांनी दिले आहे ते अत्यंत उदात्त असे आहे. ते म्हणजे "मी सर्वांशी आत्मौपम्य बुद्धीने वागावे."– "आत्मवत् सर्वभूतेषु।" मी स्वतःशी जसा वागेन तसे सर्वांशी वागावे. हे उत्तर दिसते तितके साधे नाही. यात 'मी' आणि 'तू' हा भेद पूर्णपणे दूर करून अद्वैताची प्रस्थापना व्यवहारतः करण्याचा प्रयत्न आहे. "समदृष्टी" हे या तत्त्वाचे दुसरे नाव. 'योग' म्हणजेही समत्वच. या तत्त्वाची व्याप्ती केवळ माणसांपुरती मर्यादित न करता सर्व जीवसृष्टी तिच्या कवेत घेण्याचा आदेश व उपदेश दिलेला आहे. मी जसा माझ्या हितासाठी सदैव प्रयत्न करतो, तसा प्राणिमात्राच्या हितासाठीसुद्धा केला पाहिजे. समदृष्टीने सर्वभूतहितेरत असलेलाच खऱ्या अर्थाने सदाचारी होय. अशा आचरणाने, म्हणजे सदाचरणाने 'अभ्युदय' तर साध्य होतोच, पण त्याहून अधिक महत्त्वाचे सर्वोच्च जीवन-ध्येय 'निःश्रेयस'– तेही प्राप्त होते. या जीवनध्येयाचाच विचार आता आपणास करावयाचा आहे.

मानवी जीवनाचे अंतिम प्राप्तव्य काय ? हा सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न भारतीय जीवनदृष्टीच्या केंद्रस्थानी आहे व त्याचे उत्तर निःश्रेयस किंवा मोक्ष असे आहे. पुरुषार्थ चतुष्टयामध्ये मोक्ष हा परम पुरुषार्थ मानला आहे. सामान्यपणे मानवी जीवनाचा विचार व्यक्ती व समाजाच्या लौकिक हितापुरता, स्वार्थ व परार्थ या दृष्टीने केला जातो. परंतु भारतीय जीवनदृष्टीमध्ये स्वार्थ-परार्थ या द्वंद्वाच्या पलीकडील परमार्थाचा विचार सर्वश्रेष्ठ मानला आहे. परम पुरुषार्थाच्या, म्हणजेच परमार्थाच्या प्राप्तीतच जीवनाची सार्थकता आहे, त्याविना सारे व्यर्थ होय. सर्व ऐहिक ऐश्वर्य प्राप्त झाले तरी पुढे काय ? 'ततः किम् ?' – असा प्रश्न शंकराचार्यांसह आपणापुढे असतो. "येनाहं नामृता स्याम् किमहं तेन कुर्याम् ?" असा प्रश्न मैत्रेयीने याज्ञवल्क्यांना विचारला तो याचसाठी. अध्यात्मविद्या म्हणजे मोक्षशास्त्र. आता, अंतिम जीवनध्येय असलेल्या या मोक्षाचे स्वरूप काय असा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो. मोक्ष या संकल्पनेसंबंधी इतके गैरसमज आहेत की तिचे यथार्थ स्वरूप समजून घेणे अगत्याचे आहे. अपवर्ग, कैवल्य, निःश्रेयस, निर्वाण, मुक्ती हे सामान्यतः मोक्षाचे पर्यायी शब्द मानले जातात. त्याच्या स्वरूपाचे वर्णन करताना पूर्णत्व, शांती, अमृतत्व, स्वरूपस्थिती, आनंद, शाश्वत सुख या शब्दांचा उपयोग यथार्थपणे केला जातो. यांपैकी आनंद ही संकल्पना फार महत्त्वाची आहे. भारतीय विचार-

वंतांनी परमानंद हे मोक्षाचे स्वरूप मानून त्याचा अंतिम जीवनध्येय वा परमपुरुषार्थ म्हणून स्वीकार केला आहे. या दृष्टीने पाहिले तर जीवन ही एक आनंदसाधना आहे असे म्हणता येते. मात्र हा 'आनंद' व आपण ज्याला 'सुख' (विषयाचे) म्हणतो ते— यांतील भेद आवर्जून लक्षात घेतला पाहिजे. त्याशिवाय भारतीय जीवनदृष्टीचे मर्म ध्यानी येणे केवळ अशक्य होय.

मोक्ष पुरुषार्थाची मीमांसा म्हणजे सुखदुःखविवेक. प्रत्येकजण आयुष्यभर दुःखापासून मुक्ती व सुखाची प्राप्ती यासाठी प्रयत्न करीत असतो. या दृष्टीने पाहता मोक्ष म्हणजे जर शाश्वत सुख असेल तर प्रत्येक जण मोक्षार्थी आहेच असे म्हणावे लागेल व ते अक्षरशः खरे आहे. "दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखम् ईप्सितम् ।" हे सनातन सत्य आहे. परंतु प्रत्यक्ष व्यवहारात आपण ज्याला सुख मानून त्याच्या प्राप्तीची साधने जमा करीत राहतो ते विषयसुख वस्तुतः सुख नसून दुःखालाच कारण होते हे जाणत नसल्याने आपण पुनःपुन्हा भ्रमित होऊन सुख-दुःखाच्या चक्रात भ्रमत राहतो. हेच अज्ञान व तज्जन्य बंध होय. त्यापासून मुक्त होऊन खऱ्या आनंदाच्या प्राप्तीचा मार्ग जाणून चोखाळावा म्हणून अध्यात्मशास्त्राची प्रवृत्ती.

काम-पुरुषार्थाचे विवेचन करीत असता आपण पाहिले, की 'काम' म्हणजे इच्छापूर्तीचे सुख. सामान्यतः त्यास इंद्रियसुख किंवा विषयसुख म्हटले जाते. आता प्रश्न असा, की 'काम' म्हणजे सुख व मोक्ष म्हणजेही सुखच, तर त्या दोहोंत फरक काय व त्यांतील मोक्ष हेच जीवनध्येय म्हणून का स्वीकारायचे ? प्रत्यक्षात आपण विषयसुखासाठीच प्रयत्न करीत असतो. तेव्हा 'काम' हा वास्तववादी— अर्थाने पुरुषार्थ म्हणता येईल. परंतु विषयसुख हे अशाश्वत व दुःखमूल असल्याने आदर्शवादी अर्थाने 'काम' हा पुरुषार्थ नसून शाश्वत-सुख-रूप मोक्ष हाच खरा पुरुषार्थ आहे असे मानावे लागते. विषयसुखाहून मोक्षसुख आत्यंतिकपणे भिन्न आहे. हाच 'आनंद'. माझ्या मते त्याची दोन मुख्य लक्षणे सांगता येतील. एक म्हणजे तो शाश्वत आहे, नाशिवंत नाही; दुसरे म्हणजे त्यात दुःखाचा अत्यंत अभाव आहे, तो दुःखलेशरहित आहे. याउलट, विषयसुख हे तात्कालिक असते. त्याच्या बाबतीत नित्यत्वाची कल्पनाही करता येत नाही. शिवाय ते शेवटी दुःखालाच कारण होते. इच्छा तृप्त नाही झाली तर दुःख होतेच. पण कामना ही स्वभावतः कधीही तृप्त होणारी नसल्याने ती कायम अशांती, अतृप्ती वा असमाधानच देते. इच्छापूर्तीसाठी दुसऱ्या अनेक गोष्टींवर अवलंबून राहावे लागते ते वेगळेच. वस्तुतः परस्वाधीनता हे दुःखाचे मूळच होय. म्हणूनच मनूने सुखदुःखाच्या व्याख्या करताना "सर्वं परवशं दुःखम् सर्वं आत्मवशं सुखं ।।" (मनु. ४.१६०) असे यथार्थ म्हटले आहे.

विषयसुखाच्या मागे लागलेला माणूस हा काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद व मत्सर या षड्विकारांनी पीडित असतो. अहंकार तर विषयसुखाचे (व दुःखाचेही) अधिष्ठानच होय. द्वंद्वात्मकता, क्षणभंगुरता, परवशता ही त्याची लक्षणे. अशा परिस्थितीत हे तथाकथित 'सुख', अशांती व दुःखालाच कारणीभूत झाल्यास त्यात नवल कसले ! म्हणून माणूस सुखासाठी रात्रंदिवस तळमळतो हे खरे असले, तरी खरे सुख म्हणजेच खरे हित कशात आहे ते जाणून घेऊन त्यानुसार आचरण केले नाही तर आपण सुखापासून वंचितच राहू. भारतीय जीवनदृष्टीत सुख दुःखविवेकाला जे महत्त्व आहे ते यामुळेच. या विवेकाचा निष्कर्ष तत्त्वज्ञ, साधुसंत यांनी काढला आहे. तो म्हणजे— ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांत— "विषय-सुख नाशिवंत । सेवितां तिमिर कोंदले ।।". म्हणून, "तेंवी विषयाचे जें सुख । ते केवळ परमदुःख ।।". सुभाषितकार म्हणतात त्याप्रमाणे— "भोगान भुक्ताः वयमेव भुक्ताः ।।" अशी विषयासक्त माणसाची स्थिती होते. म्हणूनच शंकराचार्य 'विवेकचूडामणी'त सांगतात— "मोक्षस्य कांक्षा यदि वै तवास्ति । त्यजातिदूरान् विषयान् विषं यथा ।।" (वि.चू.८४). यावर असा प्रश्न निर्माण होतो, की इंद्रियसुखाचे जीवनातील महत्त्व शून्य मानले तर मग जीवनात उरलेच काय ? जीवनाकडे पाठ फिरवायला सांगणारा संन्यासमार्ग सर्वसामान्य माणसांकरिता नाही; म्हणून मोक्ष हे सर्वांचे प्राप्तव्य असू शकत नाही. संन्यास म्हणजे जर पलायनवाद असेल, तर हे म्हणणे खरे ठरेल. पण वस्तुस्थिती तशी नाही. शाश्वत सुख वा समाधान हे इंद्रियांवर किंवा बाह्य गोष्टींवर

अवलंबून नसून त्याचा झरा आपणामध्येच आहे; तेथे पोहोचण्याचा मार्ग बहिर्गामी नसून अंतर्गामी आहे हे भारतीय जीवनदृष्टीचे सांगणे आहे. जीवन सुखी करण्यासाठीच हे जाणणे आवश्यक आहे. म्हणूनच मोक्षाचे स्वरूप स्वानंद, आत्मसुख या शब्दांत सांगितले जाते. स्थितप्रज्ञ हा आत्मतृप्त, आत्मकाम–आत्मन्येवात्मनातुष्ट असा असतो. अभंग समाधान, चिरंतन शांती हेच वस्तुतः प्रत्येकाचे अंतिम साध्य आहे. हीच स्वरूपस्थिती किंवा सहज समाधी होय.

मोक्षसाधन– कर्माचे बंधकत्व कशात आहे ते ओळखून दूर करणे ही कर्मयोगाची साधना आहे. श्री. रमण महर्षींनी आपल्या 'उपदेशसार' या छोटयाशा ग्रंथात म्हटल्याप्रमाणे, कर्म हे तर बोलून-चालून जड आहे. ते चेतन आत्म्याला काय बांधणार ?– "कर्म किंपरं, कर्म तज्जडम् ॥". कर्म आपणास बांधते किंवा बांधते ते आपल्याच वासनेने, आसक्तीने व अहंकाराने. ज्ञानेश्वरांनी अत्यंत मार्मिकपणे हा विचार व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात– "तैसा कर्तृत्वाचा मद । कर्मफळाचा आस्वाद । या नांव बंध । कर्माचा की ॥" (ज्ञा. १८–२०५). आपण कोणत्या दृष्टिकोनातून कर्म करतो ते महत्त्वाचे आहे. अहंकार, आसक्ती, फलाशा हे शेवटी बंधाला कारण होतात हे जाणून निरहंकारी व अनासक्त राहून निष्काम भावाने प्राप्त कर्तव्ये करीत राहणे हाच निःश्रेयस प्राप्तीचा मार्ग आहे. यालाच 'योग' असे नाव आहे; त्याचे रहस्य आहे 'समत्व'– "समत्वं योग उच्यते ॥". समत्वाचे स्वरूप दुहेरी आहे– समबुद्धी आणि समदृष्टी. कोणत्याही अनुकूल वा प्रतिकूल परिस्थितीत मनाचा समतोल बिघडू न देणे म्हणजे समबुद्धी. तिलाच स्थिरमती वा स्थितप्रज्ञा म्हणता येईल. "शीतोष्ण-सुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ।" असे गीता समबुद्धी माणसाचे वर्णन करते. समदृष्टी म्हणजे सर्वभूतसमभाव. "शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥" – हे समदृष्टीचे गीतोक्त वर्णन. सर्व चराचर विश्वात परमेश्वर भरून राहिला आहे हा समदृष्टीचा तात्त्विक आधार. तात्त्विक दृष्टया एकच आत्मतत्त्व (ब्रह्म) माझ्यात व इतरांत वास करीत आहे म्हणून सर्व मानवजातीला, खरे तर सर्व प्राण्यांना मी स्वतःप्रमाणेच वागवावे हे नैसर्गिक तत्त्व त्यातून निष्पन्न होते. हीच आत्मौपम्य बुद्धी; –"आत्मवत् सर्व भूतेषु।" हे तिचे आचारसूत्र. याचा उल्लेख पूर्वी झालाच आहे. अशा रीतीने समबुद्धी व समदृष्टी या दोन्ही अंगांनी युक्त समत्व हे मोक्षसाधनेचे रहस्य होय. प्रत्यक्ष जे कर्म करायचे, त्याचा आशय 'स्वधर्म' या संकल्पनेत सामावला आहे, हे मी सांगितले आहेच. समत्वयोगयुक्त होऊन स्वधर्माचरण करणे हे जीवनाचे आचारांग आहे. यात कोठेही जीवनाकडे पाठ फिरविण्याचा प्रश्नच येत नाही हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. उलट नैतिक चांगुलपणाला व सदाचाराला अत्यंत महत्त्व या जीवनसृष्टीत दिले आहे. संयम, सदाचार व सेवा ही व्यावहारिक जीवनाची त्रिसूत्री आहे. मानवाचा आदर्श असलेला 'स्थितप्रज्ञ' हा सर्वभूतहितेरत असतो हे कधीही विसरता कामा नये. अशा रीतीने प्रवृत्ती व निवृत्ती यांचा सुरेख संगम भारतीय जीवनदृष्टीत पाहावयास मिळतो. प्रवृत्तीलाच निवृत्तीचे बळ प्राप्त करून देण्याची किमया ज्या विद्येमुळे साधते ती अध्यात्मविद्या ! स्वार्थ व परार्थ यांचे द्वंद्व आखून टाकून जीवन शाश्वत सुखाने भारून टाकणारा तो परमार्थ ! भारतीयांचे हे अमूल्य विचारधन आचरून प्रसारित करणे हे आपले मोलाचे सामाजिक कर्तव्य–ऋषिऋण–आहे असे आवर्जून सांगावेसे वाटते.

तात्पर्य, भारतीय जीवनदृष्टीत, विवेक आणि साधनेच्या साहाय्याने व सद्गुरू आणि साधुसंत यांच्या मार्गदर्शनाने व कृपेने अमृत, पूर्ण, अनंत, आनंदरूप असा शिवत्वाकडे जीवाने करावयाचा पारमार्थिक प्रवास म्हणजे जीवन. सारी माणसे सहप्रवासी आहेत. या प्रवासाचा मार्ग सामाजिक जीवनातून जातो. तो आक्रमित असता समत्वबुद्धीने व निष्कामपणे स्वधर्माचरण करणे, आत्मौपम्य बुद्धीने सर्वांच्या हितासाठी प्रयत्न करणे हे या शिवत्व-साधनेचे महत्त्वाचे अंग होय. या प्रवासात सर्वांनी "एकमेकां सहाय्य करू । अवघे धरूं सुपंथ ॥" या भूमिकेवरून परस्परसहकार्य करायचे व "सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु ।" हे ध्येय गाठायचे आहे.

तात्त्विक अधिष्ठान

आतापर्यंत भारतीय जीवनदृष्टीचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. आता, जीवनदृष्टी ही एक केवळ कविकल्पना न राहता तिच्यात जर जीवन घडविण्याचे सामर्थ्य खरोखरीच यावयाचे असेल, तर तिची रचना सुयोग्य व सुदृढ अशा अधिष्ठानावर होणे आवश्यक आहे. केवळ काल्पनिक गोष्ट कितीही उदात्त, चांगली असली तरी योग्य अधिष्ठाना-शिवाय ती जीवनाला, अर्थात जीवन घडवायला उपयुक्त ठरू शकत नाही. जीवनदृष्टीचा स्वीकार होऊन ती जर प्रत्यक्ष आचरणात यावयाची असेल तर ती स्वीकारार्ह व आचरणीय असली पाहिजे; आणि ही द्विविध अर्हता तिला प्राप्त होते ती दोन कारणांनी– दृष्टीची यथार्थता व अधिष्ठानाची सुयोग्यता. आता मी भारतीय जीवनदृष्टीच्या अधि-ष्ठानाचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करणार आहे. माझ्या मते हे अधिष्ठान द्विविध आहे– तात्त्विक व मानसशास्त्रीय. यांपैकी तात्त्विक अधिष्ठानाची– ज्याला ज्ञानमार्ग असे नाव आहे– चर्चा विस्ताराने झालेली आहे. पण दुसरे जे मानस-शास्त्रीय अधिष्ठान आहे त्याची व्यवस्थित, संगतवार अशी मांडणी झालेली माझ्या पाहण्यात नाही. या दृष्टीने मी करणार असलेली मानसशास्त्रीय अधिष्ठानाची मांडणी प्रायोगिक स्वरूपाची आहे असे म्हणायला हरकत नाही. मानवी स्वभावाचे व जीवनाचे अतिसूक्ष्मपणे सखोल व सर्वांगीण निरीक्षण करूनच भारतीय विचारवंतांनी जीवनदृष्टी निश्चित केली आहे. त्यामुळेच कालमानानुसार तिचा तपशील बदलला तरी मूलभूत तत्त्वे सनातनच आहेत. म्हणून तिला 'सनातन धर्म' असेही संबोधण्यात येते. अंततोगत्वा जीवनदृष्टीची यथार्थता तिच्या मानस-शास्त्रीय अधिष्ठानावरच बहुतांशी अवलंबून असते. या दृष्टीने पाहता मानसशास्त्रीय अधिष्ठानाच्या अभ्यासाचे महत्त्व सहज ध्यानात येईल. प्रथम मी तात्त्विक अधिष्ठानाचे विवेचन करून नंतर मानस-शास्त्रीय अधिष्ठानाकडे वळेन. याचे एक कारण असे, की तात्त्विक अधिष्ठान स्पष्ट करणे म्हणजे जीवन-दृष्टीचे स्वरूप अधिक स्पष्ट करण्यासारखेच आहे. शिवाय त्यात ज्ञानमार्गाबरोबर भक्तिमार्गाचेही विवेचन असल्याने मोक्षसाधनविचार पूर्ण होण्यासाठी त्याची चर्चा प्रथम करणे उचित होईल.

जीव, जगत व ईश्वर (सद्वस्तू) यांच्या स्वरू-पाचे व परस्परसंबंधांचे ज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञान. जीवनदृष्टीच्या मुळाशी असलेले जे तत्त्वज्ञान ते त्या जीवनदृष्टीचे तात्त्विक अधिष्ठान होय. सामान्यतः अद्वैत वेदान्ती स्वरूपाचे आहे अशी माझी धारणा आहे. त्यामुळे तात्त्विक अधिष्ठानाचे विवेचनही मी त्याच दृष्टिकोनातून करणार आहे. अद्वैतदर्शन व इतर दर्शने यांच्यांतील संबंधाचा प्रश्न हा स्वतंत्रपणे अभ्यासला पाहिजे. येथे केवळ अधिष्ठानभूत अद्वैती विचाराचे स्वरूप थोडक्यात पाहावयाचे आहे. या तत्त्वज्ञानाचे महत्त्वाचे सिद्धान्त असे :

अ) सर्व चराचर विश्वाला एकच एक सत्तत्त्व व्यापून उरले आहे– "सर्वं खलु इदं ब्रह्म।" जग हे विविधतेने नटलेले, अनेकात्म व द्वंद्वात्मक असले तरी एकच सद्वस्तू या विविध रूपांनी व्यक्त होत असते. व्यवहारतः अनेकत्व असले तरी परमार्थतः अद्वैतच नांदत आहे. ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांत सांगायचे तर– "तैसे विश्व येणे नांवें। हें मीचि पैं आघवें॥" (ज्ञा. १४.३७७). किंवा "शिवोनि पृथ्वीवरी। भासती पदार्थाचिया परी। प्रकाशे ते येकसरी। संवित्ति हे॥" (चां. पा. १२) : शंकराचार्य तर स्पष्टच म्हणतात– "यदिदं सकलं विश्वं नानारूपम् प्रतीतमज्ञानात्। तत्सर्वं ब्रह्मैव प्रत्यस्ताशेषभावना-दोषम्॥". (वि. चू. २२९).

ब) या सद्वस्तूचे स्वरूप कसे तर ती सच्चिदानंद, अनाद्यनंत, एकमेवाद्वितीय, नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव आहे. ती साक्षात् आनंद– अमृत आहे– "आनंदं ब्रह्म।" किंवा "रसो वै सः।". या सद्वस्तूमध्येच जगाची उत्पत्ती, स्थिती, लय होतात. हीच गोष्ट उपनिषदात– "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते..." इत्यादी व्याख्यांतून सांगितली आहे. यातील सत्, चित्, आनंद या पदत्रयाचे अत्यंत मार्मिक विवेचन ज्ञानदेवांनी आपल्या अमृतानुभवात केले आहे; ते मुळात पाहण्यासारखे आहे.

क) जगत् हे सद्वस्तू (ब्रह्म किंवा आत्मतत्त्वा)चा आविष्कार आहे. ते माया, मिथ्या आहे असे म्हटले जाते. पण माया–मिथ्या या पारिभाषिक शब्दांचे तपशीलात विवेचन करून मायावादाचे यथार्थ स्वरूप

स्पष्ट करणे शक्य नसल्याने आपण ज्ञानेश्वरांना अनुसरून जगत् हे चित्स्वरूप परब्रह्माचा विलास आहे असे म्हणू या. अग्नीपासून जसे स्फुल्लिंग बाहेर पडतात, तसे जग सद्वस्तूतून निर्माण झाल्याचे उपनिषदात वर्णन आहे. सुवर्ण–अलंकार, जलाशय–तरंग इत्यादी उदाहरणांतून जगाचे सद्वस्तूशी असलेले नाते सांगितले जाते. थोडक्यात म्हणजे परमात्मतत्त्व हे सर्व विश्वाला अंतर्बाह्य व्यापून उरले आहे. सर्व चराचरविश्व त्याचाच विस्तार, आविष्कार वा विलास आहे.

ड) जीव स्वरूपतः ब्रह्मच आहे. "जीवो ब्रह्मैव नापरः।" म्हणजे जीव अर्थात् आत्मा, ब्रह्माप्रमाणेच सच्चिदानंदस्वरूप आहे. आपण स्वतःला सामान्यपणे शरीर (इंद्रियसमूह) मानून व्यवहार करीत असतो. हाच देहात्मवाद. महत्‌पासून पंचमहाभूतांपर्यंतच्या सर्व तेवीस तत्त्वांनी मिळून बनलेले हे शरीर, आणि पुरुष म्हणजे आत्मतत्त्व हे स्वरूपतः भिन्न आहेत हे जाणणे सांख्यतत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने कैवल्याचे साधन आहे. पण वेदान्तात भावात्मक दृष्टचा जीवात्म्याचे परमात्म्याशी स्वरूपतः अद्वैत प्रतिपादिले आहे. "तत्त्वमसि।", "अहं ब्रह्मास्मि।" या महावाक्यांतून अद्वैताचेच मंडन केले आहे. "आत्मानं विद्धि।" हा आदेश हे स्वरूप ओळखण्यासाठीच दिला आहे. आत्मज्ञान वा आत्मानंद हे सर्वांचेच जीवनध्येय आहे.

प्रत्येक व्यक्ती स्वरूपतः ब्रह्मरूप असल्याने सर्व मानवांमध्ये अद्वैताचा साक्षात्कार होणे ओघानेच येते. धर्माची उभारणी या अद्वैतावरच सुस्थिरपणे होऊ शकते. व्यक्तीचे स्वतःशी, समाजातील इतर व्यक्तींशी व निसर्गाशी–चराचर विश्वाशी–नाते काय ? असा एक महत्त्वाचा प्रश्न तत्त्वज्ञानात चर्चिला जातो. याचे भारतीय तत्त्वचिंतकांनी दिलेले उत्तर आहे– 'अद्वैत.' या तत्त्वज्ञानाचा सामाजिक आशय अतिशय समृद्ध आहे. तो 'धर्म' या संकल्पनेत साठवला आहे. या दृष्टीने धर्म म्हणजे अद्वैताचे व्यवहार–शास्त्र असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. याआधी सांगितल्याप्रमाणे त्याचे मुख्य आचारसूत्र– 'आत्मवत् सर्वभूतेषु।' हे आहे, व अधिष्ठान आहे 'समत्व.' ईश उपनिषदात त्याची मांडणी– "यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति। सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।।" अशी केली आहे. याचाच गीतेतील अनुवाद आहे– "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि। ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः॥" याहून अधिक व्यापक व उदार नीतिशास्त्रीय तत्त्व कल्पिताही येणार नाही. समता आणि बंधुभाव या दोन्ही मूल्यांना पोटात घेऊन राहणारे हे 'ऐक्य' वा "अद्वैत" मानवी जीवनाचे सर्वश्रेष्ठ मूल्य होय. अद्वैत हा केवळ तात्त्विक सिद्धान्त नसून भारतीय जीवनदृष्टीचे आधारभूत असे आचारसूत्रही आहे हे आवर्जून लक्षात घ्यायला पाहिजे. दुसरी गोष्ट म्हणजे या सूत्रात केवळ मानवप्राणीच गोवले आहेत असे नव्हे, तर सारी प्राणिसृष्टी, किंबहुना, चराचर विश्व बांधले गेले आहे. म्हणजे खऱ्या अर्थाने अद्वैतदृष्टी ही वैश्विक दृष्टी आहे.

भारतीय जीवनदृष्टीच्या तात्त्विक अधिष्ठानाचा विचार करीत असता एका सिद्धांताचा उल्लेख करणे अपरिहार्य आहे. तो म्हणजे 'कर्म सिद्धांत'. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे ते वैशिष्टय मानले जाते. समाजातील विषमता व शोषण यांचे समर्थन हा सिद्धान्त करतो म्हणून तो त्याज्य आहे अशी टीकाही त्यावर केली जाते. तो आत्मस्वातंत्र्याच्या विरोधी आहे असेही म्हटले जाते. त्या सर्व वादात जाणे येथे शक्य नाही. थोडक्यात सांगायचे तर 'कर्म' हे अपरिहार्यपणे आपले योग्य ते फळ देतेच– असा हा सिद्धान्त आहे. 'करावे तसे भरावे', 'काम तसे दाम', 'पेरावे तसे उगवते'– या म्हणींच्या रूपातही तो सांगता येईल. हा स्वातंत्र्यविरोधी नाही हे उघड आहे. कर्म केल्यावर फळ टाळता येत नाही, एवढेच तो सांगतो. कर्माचे स्वातंत्र्य अबाधित आहे. समाजातील विषमतेचे समर्थन हा त्याचा उद्देश नसून उलट चांगले कर्म करावे म्हणजे चांगले फळ मिळेल असे तो शास्त्रीय रूपात सांगतो. गंमत म्हणजे भारतीय जीवनदृष्टीत जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट मात्र या कर्मबंधापासून मुक्ती मिळविणे हे आहे. त्यासाठी तत्त्वज्ञांनी मोक्षमार्गही शोधून काढला आहे. कर्म करूनही त्याचे बंधन मात्र कसे तोडावे हा येथे प्रश्न आहे. त्याचे उत्तर आहे 'कर्मयोग'– 'योगः कर्मसु कौशलम्।' आणि हे कौशल्य बंध बाधू न देता कर्म करण्यात आहे.

त्याचे रहस्य निष्कामता व समत्व हे आहे. म्हणून 'समत्वं योग उच्चते।' अशी व्याख्या केली व योगयुक्त होऊन स्वधर्माचरण केले तर ते बाधत नाही असे गीतेने सांगितले. कर्म जड असल्याने चेतन कर्त्याला ते बांधू शकत नाही. अहंकार किंवा कर्तृत्वमद आणि फलासक्ती यांमुळे तो बांधला जातो. ज्ञानेश्वरांनी मार्मिकपणे म्हटले आहे– "कर्तृत्वाचा मद। आणि कर्मफळाचा आस्वाद। या दोन्हींचे नांव बंध। कर्माचा कीं॥" (ज्ञा. १८.२०५) म्हणजे कर्मसिद्धांताला अपवाद काय ते शोधणे हे एका अर्थी भारतीय तत्त्वज्ञांचे उद्दिष्ट होते. अनासक्ती, निरहंकार, समत्व व शेवटी द्वंद्वातीत होणे हा कर्मबंधमुक्तीचा म्हणजेच शाश्वत सुखाचा मार्ग आहे.

तात्त्विक अधिष्ठानाच्या संदर्भात, ज्ञानयोगाबरोबरच भक्तियोगाचा वा दर्शनाचा उल्लेख करणे भाग आहे; त्याशिवाय विवेचन अपूर्ण राहील. खरे तर भक्तिमीमांसा हा स्वतंत्र चर्चेचा विषय आहे. तिचा सारांश ग्रथित करायचा तर असे म्हणता येईल, की सद्वस्तू म्हणजे ईश्वर वा इष्टदेव. तो सर्वव्यापी, सर्वांतर्यामी. विश्वोत्पत्ती-स्थिती-लय-कर्ता, भक्तांना दुःखमुक्त करणारा– असा आनंदस्वरूप आहे. ईश्वराकडे विश्वात्मक आणि विश्वोत्तीर्ण अशा दोन दृष्टींनी पाहिले जाते. विश्वात्मक ईश्वरभक्तीचा सामाजिक आशय अद्वैताप्रमाणेच फार मोठा आहे. सर्व विश्वाला ईश्वर अंतर्बाह्य व्यापून उरला आहे– "ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्।" हा ईशोपनिषदाचा सिद्धान्त. गीतेच्या शब्दांत– 'वासुदेवः सर्वमिति।'. तो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान जगन्नियंता आहे. त्याच्याच शक्तीने विश्वाचा गाडा चालू आहे. त्याला अनन्यभावे शरण जाणे, त्याची एकनिष्ठ भक्ती करणे यातच मानवाचे कल्याण आहे. पण त्याची भक्ती म्हणजे तरी काय? ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांत– "जे जे भेटें भूत। ते ते मानिजे भगवंत। हा भक्तियोग निश्चित। जाण माझा॥" (ज्ञा. १०.११८) या विश्वात्मक ईश्वराची पूजा बांधायची ती स्वधर्मपुष्पांनी– "तया सर्वात्मका ईश्वरा। स्वकर्मकुसुमांची वीरा। पूजा केली होय अपारा। तोषालागी॥" (ज्ञा. १८.९१७). गीतेच्या शब्दांत– "स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः।" पूजेची–भक्तीची ही संकल्पना भक्तीचा विशाल सामाजिक आशय स्पष्ट करते. स्वधर्म हा नित्ययज्ञ, तर जीवन हीच पूजा. आणि जे काही करायचे, त्याचे फळ ईश्वरार्पण करायचे म्हणजे अनायासे निष्कामता व अनासक्ती साधते. कर्ता–करविता ईश्वर मानल्याने अहंकार व तद्मूलक षड्विकार गळून पडतात. सर्वांमध्ये परमेश्वर असल्याने सर्वभूतहितेरत राहणे हा पूजारूपाने भक्ताचा धर्म होतो आणि शेवटी द्वंद्वही मावळून भक्त आत्मनिवेदनाने सायुज्य मुक्ती प्राप्त करतो. व्यक्तिगत दृष्टचा नवविधा भक्तीचे वर्णन केले असले तरी भक्तीची परमावधी आत्मनिवेदनच होय. समर्थ रामदासांनी या विषयाची विस्तृत चर्चा आपल्या दासबोध व इतर प्रकरणग्रंथांतून केली आहे. नवविधाभक्तीचा उद्देश आपले सारे भावविश्व ईश्वराने, आराध्यदेवतेने भारून टाकावे व रात्रंदिवस परमेश्वराचेच चिंतन, स्मरण, निदिध्यासन व्हावे हा आहे. त्याची स्वाभाविक परिणती 'आत्मनिवेदन', म्हणजे ईश्वराशी एकरूपता, यात होते; आपल्या परमेश्वरी स्वरूपाचा साक्षात्कार होतो. त्यातूनच परमप्रेममय अशी अवस्था व शाश्वत आनंद प्राप्त होतो. अशा स्थितीत पूजा करावी लागत नाही; भक्त जे जे करतो ती पूजाच असते. 'शिवमानसपूजे'त म्हटल्याप्रमाणे–"यद्यत्कर्म करोमि तत्तदखिलं शंभो तवाराधनम्।" ही स्थिती भक्ताची असते.

काही जण भक्ती आणि ज्ञान यांत भेदच नव्हे तर विरोध मानतात. प्रारंभीच्या अवस्थेत भेद वाटत असला तरी सर्वोच्च स्थितीत भक्ती व ज्ञान एकरूपच आहेत. ज्ञानी, भक्त व कर्मयोगी यांची वृत्ती, अवस्था व आचार समानच असतात. पराभक्तीला ज्ञानेश्वर ज्ञानभक्ती असेच म्हणतात. शंकराचार्यांनी केलेली भक्तीची व्याख्या पाहण्यासारखी आहे ते म्हणतात– "स्वस्वरूपानुसंधानं भक्तिरित्यभिधीयते।" (वि. चू. ३२) हेच ज्ञान. ज्ञानेश्वरांनी तर स्पष्टच म्हटले आहे की– "हें समस्तही श्रीवासुदेवो। ऐसा प्रतीतिरसाचा वोतिला भावो। म्हणोनि भक्तांमाजी रावो। आणि ज्ञानिया तोची (ज्ञा. ७.१३६). याहून अधिक स्पष्ट काय सांगणार? अर्थात एक गोष्ट खरी, की ज्ञानाचे साधन विचार व त्या मार्गे अद्वैतानुभूती, तर भक्तीचे साधन

भावना–प्रेमभावना– व त्या मार्गे अद्वैतानुभूती. "सा त्वस्मिन् परमप्रेमरूपा।" या नारदांनी केलेल्या भक्तीच्या व्याख्येचे मर्म 'परम प्रेम' या शब्दांत आहे; त्यांत अद्वैत साठवले आहे. सामान्यपणे असे म्हणता येईल, की भारतीय जीवनदृष्टीत अभ्युदय–निःश्रेयसाच्या प्राप्तीसाठी ज्ञानाने विचार व दृष्टी, भक्तीने भावविश्व आणि कर्मयोगाने प्रत्यक्ष व्यवहार शुद्ध करायची शिकवण दिली आहे. त्यात ज्ञान, भक्ती व कर्म या सकृद्दर्शनी भिन्न वाटणाऱ्या योगांमधील वास्तवात असलेले ऐक्य दिसून येते.

भारतीय तत्त्वज्ञांनी सद्वस्तूचे वा ईश्वराचे जे स्वरूप वर्णन केले आहे त्यात सत्, चित्, आनंद हे शब्द वापरले आहेत. तत्त्वज्ञानात 'सत्' हा सद्वस्तुमीमांसेचा, 'चित्' अर्थात 'ज्ञान' हा ज्ञानमीमांसेचा व 'आनंद' हे सर्वोच्च मूल्य म्हणून मूल्यमीमांसेचा वा नीतिशास्त्राचा विषय मानला जातो. पण सद्वस्तूच मुळी सत्, चित्, आनंद मानल्याने पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील हे सोईस्कर वर्गीकरण अपुरे ठरते. मूल्यांच्या दृष्टीने पाहता सत्य, शिव आणि सौंदर्य ही तीनही मूल्ये सद्वस्तूमध्ये किंवा परमेश्वरामध्ये एकवटतात. सत्तत्त्वाची ही व्यापक संकल्पना भारतीय तत्त्वदृष्टीचे वैशिष्टच म्हणून उठून दिसणारी आहे.

सद्वस्तू ही सत् म्हणून ज्ञेय आहे; पण ती चिद्रूप असल्याने तिचे ज्ञान म्हणजे तिचा साक्षात्कार–अपरोक्ष अनुभूती– असा होतो. "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति।" हे नीट समजून घेतले पाहिजे. हीच गोष्ट ब्रह्माच्या आनंदमयत्वावरून दिसून येते. ब्रह्म वा आत्मा हा आनंदस्वरूप आहे; केवळ सत्, चित् नाही. आता, आनंदप्राप्ती हे परम प्राप्तव्य आहे. याचा अर्थ, सद्वस्तू ही केवळ ज्ञेय नसून ती जीवनध्येयही आहे. ती जाणणे म्हणजे आनंदाचा अखंड अनुभव घेणे होय. हाच आत्म वा ईश्वर-साक्षात्कार; हाच परमार्थ. सारी जीवनमूल्ये आनंदातच उत्पन्न होतात, राहतात व विलीन होतात. शाश्वत आनंद आनंद हाच सत् व चित् होय. जे तत्त्वज्ञान या शाश्वत आनंदाची प्राप्ती करून घेण्यास साहाय्यकारी होते तेच यथार्थ तत्त्वज्ञान होय. या दृष्टीने पाहता 'तत्त्वज्ञान' हेही शेवटी एक दृष्टीच आहे, परम पुरुषार्थाचे यथार्थ दर्शनच आहे. अद्वैत दृष्टीशिवाय परमानंदप्राप्ती नाही म्हणून 'अद्वैत' हे यथार्थ दर्शन म्हणता येते. शंकराचार्यसुद्धा आपण ब्रह्म आहोत अशी 'भावना' करायला सांगतात– "ब्रह्म तत्त्वमसि भावयात्मनि।" ती दृढ करणे म्हणजे निदिध्यासन. भारतीय तत्त्वचिंतकांची सद्वस्तुमीमांसेसंबंधी काय धारणा होती यासंबंधीचे हे माझे विवेचन रूढ समजुतीहून वेगळे वाटेल. पण माझा विश्वास आहे, की भारतीय दृष्टीचे यथार्थ आकलन होण्यास ते सर्वतोपरी उपयोगी आहे व त्यात कोठेही आधारग्रंथांना वगल दिलेली नाही. उलट, त्यांच्याच साहाय्याने मी केवळ मांडणी केली आहे. भारतीय तत्त्वज्ञान आणि सदाचार यांतील अविभाज्य संबंधही बोलका आहे. कोरडे ब्रह्मज्ञान हे 'ज्ञान'च नव्हे. अद्वैत दृष्टी ही आचारातून प्रकट व्हायलाच हवी. सत्तत्त्व आणि शिव (कल्याण)तत्त्व यांच्यातील अद्वैताचा महाभारतातील उल्लेख बोलका आहे– "यत् भूतहितमत्यंतम् तत् सत्यं इति नः श्रुतम्।" (महा. वन. २१३). अशा रीतीने भारतीयांची पुरुषार्थप्रधान जीवनदृष्टी तात्त्विक अधिष्ठानालाही व्यापून उरली आहे.

भारतीय जीवनदृष्टीचे मानसशास्त्रीय अधिष्ठान

मी यापूर्वीच स्पष्ट केले आहे, की जीवनदृष्टी केवळ कविकल्पना न राहता प्रत्यक्ष जीवनात उतरायची असेल तर ती सुयोग्य पायावर आधारित हवी. आता, मानवी जीवनासंबंधी काही वास्तववादी व आदर्शात्मक स्वरूपाचा विचार करायचा तर त्याला मानसशास्त्रीय अधिष्ठानाची नितांत आवश्यकता आहे. मानवी स्वभावविषयक व इतरही संबंधित अशा ज्या मानसशास्त्रीय तत्त्वांवर भारतीय जीवनदृष्टीची उभारणी द्रष्ट्या ऋषि-मुनींनी व साधु-संतांनी केली आहे त्या तत्त्वांना समुच्चयाने तिचे मानसशास्त्रीय अधिष्ठान म्हणता येईल. प्रारंभी स्पष्ट केल्याप्रमाणे या विषयाची सुसंगत मांडणी फारशी झालेली नाही. ज्या तत्त्वांची चर्चा मी येथे करणार आहे त्यांचा विचार मानसशास्त्रीय सिद्धांत म्हणून आवर्जून वेगळेपणाने भारतीय विचारवंतांनी केला आहे असे नाही. पण ही तत्त्वे त्यांना अनुभवाने पूर्ण ज्ञात होती, त्यांचे महत्त्वही त्यांनी

अनुक्रमणिका

ओळखले होते, व त्यांच्या आधारावरच त्यांनी जीवनदृष्टीची उभारणी केली हे निश्चित. मी येथे त्यांची आधुनिक पद्धतीने मांडणी करणार आहे इतकेच. माझ्या दृष्टीने ती मानसशास्त्रीय तत्त्वे पुढीलप्रमाणे आहेत–

१) इतर प्राणी व मानव यांच्यांत मानसशास्त्र-दृष्टया गुणात्मक भेद आहे. बुद्धी (विवेक), भावना व संकल्प या सर्व बाबतीत हा भेद तीव्रपणे जाणवणारा आहे. भाषा हे आणखी एक क्रांतिकारी वैशिष्टय मानवात आढळते. त्याच्या सामाजिकतेचे जे विराट दर्शन विविध सामाजिक, राजकीय आदी संस्थांमधून होते, त्याविषयी बोलण्याची आवश्यकता नाही. माणसाचे आणखी एक वैशिष्टय म्हणजे मूळ प्रवृत्तींची दिशा बदलून त्यांचे रूपांतर वा उदात्तीकरण करण्याची क्षमता. धर्म, शिक्षण व एकूणच संस्कृती यावर आधारित आहे. माणसात संस्कृतिनिर्माणक्षमता आहे असे सामान्यपणे म्हणता येईल. जीवनदृष्टीच्या संदर्भात बोलायचे तर, जीवनाच्या सार्थकतेची कल्पना, इच्छा, तत्प्राप्तीची प्रवृत्ती व क्षमता केवळ मानवात आहे, पशूत नाही. यालाच आपण नराचा नारायण होण्याची क्षमता म्हणतो.

खरे तर माणसात पशुत्व आणि देवत्व यांचा संगम आहे. " आहार, निद्रा, भय, मैथुनं च । सामान्यमेतद् पशुभिर्नराणाम् ॥" असे सुभाषितकार म्हणतात. माणुसकी, धर्म वा दैवी संपत्तीमधून व्यक्त होणारा ईश्वरी अंश, हे माणसाचे सर्वांत मोठे वैशिष्टय. ध्येय व तत्प्राप्तीचे साधन वा मार्ग निवडण्याचे स्वातंत्र्यही त्याला आहे. नरदेहाचे महत्त्व ओळखून आत्महिताचा मार्ग चोखाळावा असे साधुसंत सांगतात, याचे कारण हेच, की मानवच आत्मज्ञानाने जीवनाचे सार्थक करून घेऊ शकतो; इतर प्राण्यांना ते केवळ अशक्य.

२) दुसरे महत्त्वाचे तत्त्व म्हणजे प्रयोजनाशिवाय माणूस सामान्यपणे कृतीला प्रवृत्त होत नाही– " प्रयोजनमनुद्दिश्य न मंदोऽपि प्रवर्तते ॥" हे प्रयोजनवादी मानसशास्त्र पुरुषार्थविचाराच्या मुळाशी आहे. मनूनेही स्पष्ट केले आहे की– " अकामस्य क्रिया काचित् दृश्यते नेह कर्हिचित् ।" (२-४). मात्र हे लक्षात घेतले पाहिजे की, वासना, कामना यांच्या पुढे जाऊन पुरुषार्थ, विशेषतः परम पुरुषार्थ या स्वरूपात मानवी जीवनाच्या अंतिम प्रयोजनाची वा प्राप्तव्याची कल्पना भारतीयांनी स्वीकारली आहे. या दृष्टीने साऱ्या जीवनाचे नियंत्रण करणाऱ्या जीवन–ध्येयाची (Life-Ideal) संकल्पना अत्यंत महत्त्वाची आहे. भारतीय जीवनदृष्टीत तर ती केंद्रवर्तीच आहे.

आपल्या " Psychology and Morals " या ग्रंथात जे. ए. हॅडफील्ड यांनी (जीवन-)ध्येय (Ideal), संकल्प (Will), सुख (Happiness), आत्मसाक्षात्कार (Self-realization) इत्यादी मौलिक संकल्पनांचे अत्यंत मार्मिक असे मानसशास्त्रीय विवेचन केले आहे. प्रस्तुत विषयाच्या संदर्भात हा ग्रंथ फार महत्त्वाचा आहे. हॅडफील्डच्या मते संकल्प म्हणजे गतिमान वा कृतिशील आत्मतत्त्वच होय. तो म्हणतो– " When the organised Self moves towards its own completeness, we call it the Will. The Will is the organised Self in function, the Self in movement. " (P. 83). आता, या संकल्पाला चालना देऊन व्यक्तीकडून तदनुसार कृती घडवून आणणारी कोणती तरी शक्ती असली पाहिजे. ही शक्ती हॅडफील्डच्या मते फक्त जीवनध्येयातच आहे. तेच माणसाच्या साऱ्या शक्तींना प्रेरणा देऊन ध्येयप्राप्तीच्या दृष्टीने त्यांना कार्यरत करू शकते. त्यांच्या शब्दांत– The adequate stimulus of Will, the stimulus which is peculiarly adapted to arouse the Self into activity, is the Ideal, that is, the idea or object which leads to the complete realization of the whole individual." (P. 89). या ठिकाणी आत्म्याची कल्पना भारतीय कल्पनेप्रमाणे आहे असे नाही. पण माणसात उपजत असलेली जी पूर्णत्वाची ओढ, तिची दखल घेऊन परिपूर्णतेच्या रूपात साक्षात्काराची कल्पना केली आहे. अपूर्णतेत माणूस समाधानी राहू शकत नाही; सदैव तो पूर्णतेकडे जाण्याचाच प्रयत्न करीत असतो, असे हॅडफील्ड म्हणतात. याला ते ' पूर्णतेचा नियम ' (Law of Completeness) म्हणतात. भारतीय विचारवंत याचे स्पष्टीकरण देताना 'पूर्णत्व'

हे माणसाचे स्वरूप आहे असे म्हणतात. त्यालाच सामान्य भाषेत माणसातील ईश्वरी अंश म्हटले जाते. तो प्रकट करणे (वा प्राप्त करणे) म्हणजे आत्म(ईश्वर)साक्षात्कार, आणि हेच मानवाचे नैसर्गिक जीवनध्येय होय.

३) भारतीय जीवनदृष्टीच्या मुळाशी असलेले महत्त्वपूर्ण मानसशास्त्रीय तत्त्व म्हणजे माणूस हा स्वभावतः दुःखनिवृत्ती व सुखप्राप्तीसाठी सदैव प्रयत्न करीत असतो. हे मानसशास्त्रीय सुखवादाचे तत्त्व भारतीयांना मान्य आहे; एवढेच नव्हे, तर ते त्यांनी आधारभूत तत्त्व म्हणून स्वीकारले आहे. याचे अनेक पुरावे देता येतील. "दुःखादुद्विजते सर्वः, सर्वस्य सुखमीप्सितम्।" हे महाभारताचे विधान पुरेसे बोलके आहे. सुख म्हणजे काय हे जाणण्याची इच्छा का बाळगावी हे सांगताना छांदोग्य उपनिषदात म्हटले आहे– "यथा वै सुखं लभतेऽथ करोति, नासुखं लब्ध्वा करोति, सुखमेव लब्ध्वा करोति। सुखं त्वेव विजिज्ञासितव्यम्।" (७.२२.१) सुखासाठीच माणूस धडपडत असतो याची ही स्पष्ट कबुली. अशाच तऱ्हेचे सुस्पष्ट विधान सुरेश्वराचार्यांनी आपल्या "नैष्कर्म्यसिद्धिः" या ग्रंथाच्या प्रारंभीच केले आहे. ते म्हणतात– "आब्रह्मस्तंबपर्यंतैः सर्वप्राणिभिः सर्वप्रकारस्यापि दुःखस्य स्वरसत एव जिहासितत्वात् तन्निवृत्यर्था प्रवृत्तिरस्ति स्वरसत एव।" येथे उपयोजिलेला 'स्वरसतः' हा शब्द या सुखवादी तत्त्वाचे मानसशास्त्रीय स्वरूप दर्शवितो. मात्र या सुखवादाचे स्वरूप पाश्चात्त्य सुखवादाहून पूर्णपणे भिन्न असल्याने ते नीट समजून घेतले पाहिजे. भारतीय जीवनदृष्टीचा गाभा असलेला हा सुखवाद विषय-सुखवाद नव्हे तर तो आत्मसुखवाद आहे. त्याला आनंदवाद, परमसुखवाद असेही म्हणता येईल. आनंदाशिवाय माणसाला जगणेही अशक्य आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात म्हटल्याप्रमाणे– "को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात्, यदेष आकाश आनंदो न स्यात्।" म्हणून आनंद, शांती वा शाश्वत सुख हे जीवनध्येय म्हणून मोक्षाच्या रूपात स्वीकारले आहे हे आपण या आधी पाहिलेच आहे. या संबंधात हॅडफील्डनी योग्य जीवनध्येयाविषयी जे सामान्यपणे म्हटले आहे ते मननीय आहे. ते म्हणतात– "Psychologically, the right ideal is one that can, by attracting all the instinctive emotions, bring harmony to the soul; by stimulating the will to a common purpose, weld the whole psychological individual into an organism; and by satisfying the craving for completeness, secure self-realization and happiness." (p. 99). या वर्णनानुसार पूर्णत्वानुगामी शाश्वत सुखच सुयोग्य जीवनध्येय मानता येईल.

४) जीवनध्येयाच्या संदर्भात सुख-दुःखविवेक आवश्यक आहे हे पूर्वीच स्पष्ट झाले आहे. सुखासंबंधी काही महत्त्वाचे मानसशास्त्रीय सिद्धांत भारतीय तत्त्वज्ञांनी मांडले आहेत. त्यांचे स्वरूप साररूपाने असे–

(अ) मनूने सुख-दुःखाच्या मार्मिक व्याख्या केल्या आहेत– "सर्वं परवशं दुःखम्, सर्वं आत्मवशं सुखम्।" (४.१६०) परावलंबी ते सारे दुःखकारक असते, केवळ स्व-अवलंबी गोष्टच सुख देऊ शकते. या दृष्टीने सारे विषयसुख हे खरे सुख नव्हेच, ते दुःखाला कारण होते. आत्मबुद्धिप्रसादजन्य सुखच केवळ शाश्वत समाधानस्वरूपी असते.

(ब) उपनिषदामध्ये दुसऱ्या दृष्टीने सुख-दुःखाच्या व्याख्या दिल्या आहेत– "यो वै भूमा तत्सुखम्। नाल्पे सुखमस्ति।" (छां. ७.२३.१). भूमा म्हणजे व्यापक, बृहत्. व्यापक अनुभूतीच सुखदायी असते; क्षुद्र, स्वार्थी, मर्यादित गोष्टी दुःखदायकच ठरतात. या दृष्टीने ब्रह्मात्मैक्याच्या अनुभूतीचे जे सुख तेच खरे सुख होय. दुःखाचे मूळ द्वैतात आढळते.

(क) विषयभोग कितीही भोगले तरी तृष्णा, वासना तृप्त होत नाही. उलट, ती अधिकच बळावते. या विषयी मनूचे वचन प्रसिद्ध आहे– "न जातु कामः कामानां उपभोग्येन शाम्यति। हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ॥ (२.९४) या तत्त्वानुसार, विषयभोग हे कधीच शांती, समाधान देऊ शकणार नाहीत. याचा अर्थ निष्कामता, अनासक्ती व समत्वच समाधानप्राप्तीचे मार्ग आहेत.

(ड) दुःखविषयक आणखी एक सिद्धान्त म्हणजे कामक्रोधादी षड्विकार, तृष्णा, अहंकार हे शेवटी दुःखास कारण होतात. त्यांच्यामुळे बुद्धी मूढ वा

गढूळ होते, विवेक नष्ट होतो आणि शेवटी– ‘बुद्धिनाशात् प्रणश्यति।’. अहंकार हा सर्व द्वंद्वांचे, द्वैतांचे व तद्द्वारा सर्व अशांतीचे मूळ आहे. म्हणून समर्थ रामदास म्हणतात– “जुनें ठेवणें मीपणें आकळेना।” विषयभोगाने बुद्धी भ्रमित होते असे सांगताना ज्ञानेश्वर एका अभंगात म्हणतात–

“विषयसुख नाशिवंत सेविता तिमिर कोंदले।”

सुखःदुखविषयक सर्व मानसशास्त्रीय तत्त्वांचे सार वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. ते आतापर्यंतच्या विवेचनात येऊन गेलेच आहे.

माझ्या मते आणखी एक महत्त्वाचा मानसशास्त्रीय सिद्धांत उपनिषदात सांगितला आहे– “आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति।” या विधानाचा अर्थ नीट जाणून घेतला पाहिजे. नाहीतर एका बाजूला एकांगी स्वार्थवाद तर दुसऱ्या बाजूला तितकाच एकांगी स्वार्थत्यागवाद त्यातून निष्पन्न होईल. या विधानाचा सामान्य अर्थ म्हणजे– आपल्या स्वत:-साठीच माणसाला सर्व काही (जे प्रिय होते ते) प्रिय होते; म्हणजे दुसऱ्यासाठी कोणतीही गोष्ट प्रिय होत नसते. हा स्वार्थवाद (Egoism) वाटेल. एका दृष्टीने तो तसा आहेही. मुळात माणसाचे स्वतःवरच प्रेम असते. इतरांवरील प्रेम हे स्वत.वरील प्रेमाचाच विस्तार वा आविष्कार असते. प्रेम करणारी, सुख अनुभविणारी, क्रिया करणारी, मोक्षासाठी धडपडणारीही व्यक्तीच असल्याने ती केंद्र-स्थानी आहे. समाज-व्यवहाराच्या, नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने हे तत्त्व महत्त्वाचे आहे. त्याचा व्यवहार्य आशय म्हणजे ‘समाजहिता’चा संबंध व्यक्तीच्या हिताशी जोडल्याशिवाय व्यक्ती त्याचा स्वेच्छेने स्वीकार करणार नाही. व्यक्तीच्या खऱ्या म्हणा, उच्च–व्यापक म्हणा, हिताचा भाग म्हणूनच–समाजहित व्यक्तीला स्वीकारार्ह होऊ शकते. धर्म या संकल्पनेत हेच निहित आहे.

या तत्त्वाचा संबंध आत्म्याशी पण आहे. आत्मा हाच प्रत्येकाला वस्तुतः प्रिय असतो. त्याचे कारण, मला वाटते, तो ब्रह्मस्वरूप असल्याने आनंदरूप असतो. म्हणून सर्वत्र माणूस आत्म्याचा म्हणजे आनंदाचा शोध घेत असतो व आनंदासाठीच त्यास सर्व गोष्टी प्रिय होत असतात. येथे स्वार्थ-परार्थ हे द्वंद्व ‘आनंदा’च्या वा ‘आत्म्या’च्या परमार्थात विलीन होते. ही गोष्ट ‘आत्मा ब्रह्मच आहे’ या तात्त्विक सिद्धांतात सांगितली आहे. ती नीट समजून घेतली पाहिजे. परमार्थाच्या भूमिकेवरून होणाऱ्या व्यवहाराचे सूत्र, मागे सांगितल्याप्रमाणे– “यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूत् विजानतः।” हे असते.

जशी ज्याची श्रद्धा असते तसे त्याचे जीवन घडते– “यो यत्श्रद्धः स एव सः।”, किंवा शतपथ ब्राह्मणात सांगितल्याप्रमाणे– “तं यथायथोपासते तदेव भवति।” (१०–३–७). मराठीत आपण ‘दृष्टी तशी सृष्टी’ म्हणतो. याच मानसशास्त्रीय तत्त्वावर सारा अद्वैत वेदांत आधारलेला आहे. अद्वैत दृष्टी अंगी बाणविण्यासाठी सर्व जग, सर्व प्राणी, आत्मरूप पाहावे असे सांगितले आहे. हेच निदिध्यासन. आपण ब्रह्मरूप आहोत अशी भावना करावी व सतत अभ्यासाने ती अंगी मुरवावी म्हणजे आचारातून ती सहज प्रगट होते. ‘विवेक चूडामणी’ या ग्रंथात शंकराचार्यांनी काही श्लोकांचे एक पालुपद दिले आहे– “ब्रह्मतत्त्वमसि भावयात्मनि।” यातील ‘भावय’ हा शब्द बोलका आहे, श्रद्धा सूचक आहे. अद्वैत तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप त्यातून स्पष्ट होते. मोक्षप्राप्तीला आवश्यक असलेली अद्वैतश्रद्धा-भावना जोपासणे हे त्याचे मुख्य स्वरूप. आचार हा श्रद्धेला अनुसरूनच होत असतो हे त्यातील मानस-शास्त्रीय तत्त्व.

माणसाचे मन संस्कारक्षम आहे ही वस्तुस्थिती फार महत्त्वाची आहे. नाहीतर सारे संस्कारशास्त्रच कोलमडून पडले असते. आवश्यक ते संस्कार करून, शिक्षण देऊन, किंवा स्वतः तपश्चर्या वा साधना करून, व्यक्तिमत्त्व घडविता येते. साधनेचा सर्व विचार या मानसशास्त्रीय तत्त्वावर आधारित आहे. शिक्षणशास्त्राचे हे मूलतत्त्वच आहे. या दृष्टीने पाहता ‘धर्म’ हे सामाजीकरणाचे तत्त्व असल्याचे दिसून येईल. साधनेने व्यक्तित्वाची घडण करायची असते. त्यात दृष्टिकोन वा वृत्तीतील बदल, भावनांचे उदात्तीकरण, निष्कामता, अनासक्ती, समत्व यांची जोपासना, संयम, सदाचार, अभ्यास इत्यादी गोष्टी येतात. मोक्षाचे जे मार्ग सांगितले आहेत त्यांतील प्रत्येक मार्गाचे मानसशास्त्र हा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. तसेच भारतीय मानसशास्त्र या दृष्टीने

योगशास्त्राचा अभ्यासही महत्त्वाचा आहे. पण येथे त्या विषयांची चर्चा करणे अर्थातच शक्य नाही.

व्यावहारिक व शास्त्रीय अशा दोन्ही दृष्टींनी महत्त्वाचे असे एक तत्त्व भारतीय तत्त्वज्ञांनी प्रतिपादिले आहे व ते म्हणजे 'अधिकारभेदाचे तत्त्व'. सर्व माणसे आध्यात्मिक दृष्टया सारख्याच कुवतीची नसतात. व्यक्तित्वभेद (Individual Differences) हे मानसशास्त्राचे मूलभूत तत्त्वच आहे. याचा अर्थ, व्यक्तीचा अधिकार पाहूनच तिला योग्य अशी साधना सांगायला पाहिजे; सर्वांना एकच साधना सांगून उपयोगी नाही. म्हणूनच हिंदू संस्कृतीत मूर्तिपूजेपासून ते निर्गुण-निराकार ब्रह्माच्या ज्ञानापर्यंत अनेक साधने सांगितली आहेत. ज्याला जे रुचेल आणि पचेल ते त्याने आचरावे. शेवटी अधिकार वाढून इष्ट साध्य गाठता येते. येथे सर्वांना– सामान्यांतल्या सामान्य माणसालाही– आत्मोन्नतीचा मार्ग खुला राहतो हे या सिद्धान्ताचे वैशिष्टय. माणसांचे सात्त्विक, राजस, तामस असे एक वर्गीकरण केले आहे. अन्य प्रकारेही वर्गीकरण अधिक तपशीलात करता येईल. मुख्य मुद्दा एवढाच, की साधनमार्ग सांगताना अधिकारभेद ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. प्राप्तव्य मात्र सर्वांचे एकच– मोक्ष, अथवा भगवत्प्राप्ती. महीम्न स्तोत्रात म्हटल्याप्रमाणे– "रुचीनां वैचित्र्याद् ऋजुकुटिलनानापथजुषां। नृणां एको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ॥"

कर्मयोगाची मांडणी करताना गीतेमध्ये एक गोष्ट स्पष्ट केली आहे व ती म्हणजे कर्माशिवाय मानवी जीवनाची कल्पनाच करता येणार नाही. कारण कर्म केल्याविना एक क्षणभरही माणूस राहू शकत नाही. "नहि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।" असे गीतेत, व "कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेत् शतं समाः।" असे ईशोपनिषदात म्हटले आहे ते त्यामुळेच. याचा अर्थ, प्रश्न कर्मत्यागाचा नसून कर्माला इष्ट वळण देण्याचा, त्याच्या नियंत्रणाचा व मुख्य म्हणजे कर्त्याच्या बुद्धीचा आहे. हीच गोष्ट 'कर्मसंन्यास नव्हे, कर्मफलसंन्यास' या सूत्रात सांगितली आहे. जीवनाचे महावस्त्र हे कर्मांच्या तंतूंनीच विणले जाते ही जाणीव वा कर्मनिष्ठा ही भारतीय जीवनदृष्टीच्या मुळाशी कर्मयोगाच्या रूपात आहे.

भारतीय जीवनदृष्टीचे सार 'समत्व' या संकल्पनेत सामावले आहे. जीवशास्त्रात 'होमिओस्टॅसिस्'ची प्रक्रिया महत्त्वाची मानली आहे. शरीरामध्ये काही बिघाड होऊन जर स्वाभाविक समतोल बिघडला, तर शरीर निसर्गतः तो समतोल परत प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करीत असते. हीच गोष्ट मानसिक स्थितीला लागू पडते. मन कोणत्याही कारणाने क्षुब्ध झाले, तोल ढळला, तर योग्य त्या मानसिक प्रक्रियेने ते पुनः शांत–सम–होण्याचा प्रयत्न करते. याला मानसिक स्थितिस्थापकत्व म्हणता येईल म्हणजे स्वाभाविक प्राप्तव्यस्थिती 'समत्व' हीच आहे हॅंडफील्डने ही कल्पना 'Law of Balance'– समतोल नियम– या नावाने चर्चिली आहे. समत्व, शांती, समाधान–तीच स्वरूपस्थिती. सांख्य तत्त्वज्ञानातही त्रिगुणांची साम्यावस्था म्हणजे पुरुषाचे कैवल्य. वृत्ती, वासना यांनी साम्य बिघडते व दुःख अनुभवास येते. एरव्ही, विषयसुख म्हणजेसुद्धा वासनापूर्तीने साधलेली मूळ समतोलाची स्थितीच होय. पण ती स्थिती टिकून राहत नसल्याने विषयसेवन हा शाश्वत सुखाचा, समाधानाचा, मार्ग होऊ शकत नाही. सुख-दुःखाच्या संसारातून मुक्त व्हायचे तर निष्कामता व समदृष्टीद्वारा समत्वाची उपासना करणे आवश्यक आहे. हाच योगदर्शनातील चित्तवृत्तिनिरोध वा नामजपाने साधलेला मनोलय. या दृष्टीनेच भारतीय जीवनदृष्टीत गीतेच्या स्थितप्रज्ञाचा आदर्श आपणापुढे उभा केला आहे. मुद्दा असा, की 'समत्वा'चा प्राप्तव्यस्वरूपस्थिती म्हणून केलेला स्वीकार मानसशास्त्र व जीवनशास्त्रातील Law of Balance व Homeostasis या तत्त्वांना धरूनच आहे.

भारतीय विचारातील प्रेयस् व श्रेयस्मधील द्वंद्वाची चर्चा वाचताना फ्रॉइडच्या मनोविश्लेषणवादी मानसशास्त्रातील Id व Super-ego (सुप्तात्मा व श्रेष्ठ आत्मा) यांच्यांतील द्वंद्वाची आठवण होते. अर्थात ही दोन द्वंद्वे पूर्णार्थाने सारखी नाहीत हे उघड आहे. पण त्यांच्यांतील साधर्म्यही उल्लेखनीय आहे. Id चे कामाशी व Super-egoचे धर्माशी नाते जाणवावे.

आतापर्यंत मी भारतीय जीवनदृष्टीच्या मानसशास्त्रीय अधिष्ठानाची रूपरेषा स्पष्ट करण्याचा

अनुक्रमणिका

प्रयत्न केला. काही महत्त्वाची मानसशास्त्रीय तत्त्वे शक्यतो भारतीयांच्याच परिभाषेत मांडली. त्यावरून एक गोष्ट निश्चितपणे ध्यानात येते व ती म्हणजे भारतीय जीवनदृष्टीची उभारणी भक्कम पायावर झाली आहे. तिचे तात्त्विक अधिष्ठान हे एका अर्थी जीवनदृष्टीचाच भाग आहे हे मी सांगितले. याचा अर्थ, जीवनदृष्टीचा मुख्य आधार मानसशास्त्रीय स्वरूपाचा आहे व तसा तो असलाही पाहिजे. सर्व प्रकारच्या भिन्न अधिकारांच्या व्यक्तींना ही जीवनदृष्टी समानपणे स्वीकारार्ह व आचरणीय व्हावी अशा दृष्टीने तिची रचना करताना माणसाच्या स्वाभाविक प्रवृत्ती व शक्ती आवर्जून ध्यानात घेतल्या असल्याचे दिसून येते. मानवी जीवनाचे, स्वभावाचे सूक्ष्म व व्यापक निरीक्षण, अनुभवांचे मार्मिक विश्लेषण व आदर्शाविषयीची सम्यक् धारणा यांमुळे मानवापुढे 'दैवी' जीवनाचा आदर्श ठेवणारी भारतीय जीवनदृष्टी ही भव्योदात्त व असामान्य असूनही, ती सर्वसामान्य माणसाच्या आवाक्यात आणण्याची महत्त्वाची व अवघड कामगिरी भारतीय तत्त्वचिंतक, ऋषि-मुनी व साधु-संत सहजपणे यशस्वी करू शकले.

शेवटी एक गोष्ट मुद्दाम सांगायला पाहिजे. जीवनदृष्टी ही काही केवळ जाणण्याची गोष्ट नाही तर ती जीवनात उतरली पाहिजे. या दृष्टीने पाहता ती विचार वा बुद्धी, भावना, आणि संकल्प वा कृती या व्यक्तित्वाच्या सर्व अंगांना व्यापून उरते. बुद्धीतून हृदयात व हृदयातून कृतीत उतरली तरच जीवनदृष्टी कृतार्थ होते. अशा तऱ्हेने भारतीय जीवनदृष्टी अंगी मुरून ज्याच्या व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनातून ती संयम, सदाचार, सेवा, त्याग, प्रेम व सर्वभूतहितार्थ प्रयत्न-इत्यादींद्वारा प्रगट होते अशा आदर्श मानवाचे चित्रच गीतेने स्थितप्रज्ञाच्या रूपात रंगविले आहे. ज्ञानी, भक्त, कर्मयोगी व योगी ही त्याचीच रूपे. त्याचा मागोवा घेत, असत्‌कडून सत्‌कडे, अंधारातून प्रकाशाकडे, व मृत्यूकडून-दुःखाकडून-अमृताकडे-शाश्वत अखंड आनंदाकडे जाण्याचा मार्ग हा अर्थातच बिकट आहे. "उत्तिष्ठत, जाग्रत, प्राप्य वरान् निबोधत" असे सांगून उपनिषद्‌कार थांबले नाहीत, तर पुढे, ही सुळावरची पोळी आहे याची स्पष्ट कल्पनाही दिली- "क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पथः तत् कवयो वदन्ति।" याचा अर्थ "नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः।" या मार्गावर चालताना आपण हे सारं- "आत्मनो मोक्षार्थं जगत्‌हिताय च" करीत आहोत ही जाणीव उत्साहवर्धक ठरते. एक गोष्ट मात्र निश्चित, की आव्हान स्वीकारून अंतिम जीवनध्येयाची प्राप्ती करून घेणे हाच खरा पुरुषार्थ व त्यातच जीवनाची सार्थकता!

शेवटी,

"सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चित् दुःखमाप्नुयात्॥"

अशी सर्वानंदरूप परम प्राप्तव्याची जाणीव जागती ठेवणारी प्रार्थना त्या विश्वात्मक सर्वांतर्यामी परमेश्वराला करून प्रस्तुत विषयाच्या चर्चेला पूर्णविराम देतो.

महर्षी वि. रा. शिंदे : एक थोर साहित्यिक

विलास भोईटे

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे बहुश्रुत होते. धर्मकारण, समाजकारण आणि राजकारण या क्षेत्रांत त्यांनी ज्याप्रमाणे महत्त्वपूर्ण कार्य केले, त्याचप्रमाणे साहित्य आणि संशोधन या क्षेत्रांतही त्यांनी मोलाची भर घातली. महर्षी शिंदे यांचा 'धर्म' हाच खरा अभ्यासविषय असला, तरी त्यांनी तत्त्वज्ञान, भाषाशास्त्र, समाजशास्त्र, मराठ्यांचा इतिहास इत्यादी विषयांवर संशोधनात्मक व वैचारिक लेखन केले. शिवाय, आत्मचरित्र, व्यक्तिचित्रे, प्रवासवर्णन इत्यादी ललित वाङ्मयही लिहिले. ललित वाङ्मयाचे इतर प्रकार हाताळण्याचीही त्यांची इच्छा होती; परंतु कार्यबाहुल्यामुळे त्यांना ते शक्य झाले नाही. 'एका सामाजिक कादंबरीची योजनाही मी करून ठेवली होती. परंतु कार्यबाहुल्यामुळे वेळ मिळाला नाही.' असे त्यांनी आपल्या आत्मचरित्रात लिहून ठेवले आहे.

महर्षी शिंदे यांचे विविध विषयांवरील संशोधनात्मक, वैचारिक व ललित लेख प्रथम श्री. बी. बी. केसकर यांनी संपादित केलेल्या 'विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने व उपदेश' या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले. हा ग्रंथ १९२२ मध्ये प्रकाशित झाला. मात्र महर्षी शिंदे डी. सी. मिशनच्या कार्यातून मुक्त झाल्यानंतरच खऱ्या अर्थाने लेखनकार्याकडे वळले. त्यांचे सर्व महत्त्वाचे लेखन १९२३ ते १९३५ या एका तपाच्या काळात झाले. या काळात त्यांनी विविध विषयांवर लेखन केले. त्यांपैकी काही त्या त्या वेळी विविध ज्ञान विस्तार, रत्नाकर, केसरी, किर्लोस्कर, विजयी मराठा, सुबोध पत्रिका यांतून प्रसिद्ध झाले. यांपैकी काही लेख आणि व्याख्याने, प्रा. मा. पं. मंगुडकर यांनी अगदी अलीकडील काळात संपादित केलेल्या 'शिंदे लेखसंग्रह' या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आली आहेत.

अस्पृश्यतेच्या मुळाचा शोध घेणारा विठ्ठलरावांचा 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' हा संशोधनात्मक ग्रंथ १९३३ मध्ये प्रकाशित झाला. विठ्ठलरावांची ज्ञानसाधना, त्यांचे मूलगामी विचार आणि सामाजिक दृष्टिकोन या ग्रंथाच्या पानापानांतून व्यक्त झाला आहे.

कायदेभंगाच्या आंदोलनात उडी घेतल्यामुळे विठ्ठलरावांच्या वाट्यास कारावास आला. कारावासात असताना विठ्ठलरावांनी आत्मचरित्र लिहिण्यास प्रारंभ केला होता. पण कारावासाच्या काळात ते पूर्ण होऊ शकले नाही. तथापि, त्यांचे पुत्र श्री. रवींद्र यांच्या प्रयत्नामुळे, नंतरच्या काळात विठ्ठलरावांच्या हातून ते पूर्ण होऊ शकले. मात्र त्यांच्या मृत्यूपूर्वी, ते पूर्ण स्वरूपात प्रकाशित होऊ शकले नाही. १९५८ मध्ये 'माझ्या आठवणी व अनुभव' या नावाने ते प्रसिद्ध झाले.

विठ्ठलरावांना 'रोजनिशी' लिहून ठेवण्याची आवड होती. त्यांच्या कॉलेजजीवनाच्या अखेरीच्या काळातील, धर्मशिक्षण घेत असता इंग्लंडमध्ये घालविलेल्या दोन वर्षांच्या काळातील आणि कायदेभंगाच्या आंदोलनाच्या वेळी घडलेल्या 'कारावासा'च्या काळातील रोजनिशीचा समावेश प्रा. गो. मा. पवार यांनी संपादित केलेल्या 'विठ्ठल रामजी शिंदे यांची रोजनिशी' या ग्रंथात केला आहे. विठ्ठलरावांनी धर्म, जीवन व तत्त्वज्ञान ह्यांसंबंधी आयुष्यभर जे लेखन केले, ते 'धर्म, जीवन व तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले आहे. हा ग्रंथ महाराष्ट्र शासनाने १९७९ मध्ये प्रकाशित केला.

महर्षी शिंदे यांच्या प्रकाशित लिखाणाचे स्वरूप वरीलप्रमाणे आहे.

विठ्ठलरावांच्या लिखाणाची संशोधनात्मक, वैचारिक व ललित अशी विभागणी करता येईल. त्यांच्या वैचारिक व संशोधनात्मक लिखाणाद्वारे, त्यांचा

अनुक्रमणिका





सखोल अभ्यास, तीव्र बुद्धिमत्ता, चिंतनशीलता आणि मूलगामी विचारदृष्टी यांची मोठ्या प्रकर्षाने जाणीव होते. तर त्यांचे ललित लेखन त्यांच्या ठिकाणी असलेल्या श्रेष्ठ वाङ्मयीन गुणांचे व लालित्यपूर्ण शैलीचे दर्शन घडविते. विठ्ठलरावांच्या लिखाणाचे साहित्यिक-मूल्य श्रेष्ठ दर्जाचे आहे. परंतु विठ्ठलरावांच्या लिखाणाची टीकाकारांकडून फारशी दखल घेतली गेली नाही व त्यांच्या लेखनाचे व्हावे तेवढे मूल्यमापनही झाले नाही. थोडक्यात, साहित्य-क्षेत्रातही विठ्ठलरावांच्या वाट्याला उपेक्षाच आली. 'शिंदे लेखसंग्रहा'ला लिहिलेल्या पुरस्कारात श्री. धनंजयराव गाडगीळ यांनी विठ्ठलरावांच्या लिखाणाची उपेक्षा का झाली असावी, याबद्दल मत व्यक्त करताना म्हटले आहे की—

'कर्मवीर शिंदे चिकित्सक व व्यासंगी होते. इतिहास व भाषाशास्त्र या दोन्ही क्षेत्रांतील त्यांचे ज्ञान सखोल व विचार स्वतंत्र होते. आज त्यांचे या विषयांवरील लेख एकत्र छापल्यामुळे त्यांच्या विद्वत्तेची खोली व बुद्धीची चमक आपणास कळून येते. परंतु प्रसंगोपात्त, वेळात वेळ काढून केलेले हे लेखन मधून मधून कोठेतरी प्रकाशित झाले असल्यामुळे एक नवीन दिशा सूचित करणे या पलीकडे त्याचे वजन पडले नाही. तसेच त्यावेळचे मान्यवर संशोधक व विचारांची रूढ दिशा यांबाबतचे बरेचसे लिखाण टीकात्मक असल्यामुळे त्याची उपेक्षा झाली हेही घडले असावे. आज त्यांचे मूलग्राही विचार, व्यापक दृष्टी व सडेतोड परंतु संयत टीकापद्धती यांचे कौतुक वाटते.'[१]

विठ्ठलरावांचे संशोधनात्मक व वैचारिक लिखाण पाहिल्यास, त्यांचा पिंड संशोधकाचा व तत्त्वचिंतकाचा असावा असे दिसते. त्यांचे संशोधनात्मक व वैचारिक लिखाण धर्मशास्त्र, तत्त्वज्ञान, भाषाशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र इत्यादी विषयांशी संबंधित आहे. अस्पृश्यतेचा उगम व विकास, भागवत धर्माचे मूळ, मराठ्यांची पूर्वपीठिका, मराठी भाषेचे उगमस्थान अशा विविध विषयांवर त्यांनी केलेल्या संशोधनात्मक लिखाणात चिकित्सक दृष्टी, सखोल व्यासंग व स्वतंत्र विचार ही वैशिष्ट्ये आढळून येतात. संयत टीका हे विठ्ठलरावांच्या वैचारिक लिखाणाचे महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य सांगता येईल. त्यांनी कोठेही आपला तोल सुटू दिला नाही वा पूर्वग्रहाला, पक्षपाताला थारा दिला नाही. आपल्या लिखाणात दोषदर्शन व गुणग्रहण यांतील समतोल राखण्याचा त्यांनी सतत प्रयत्न केला आहे. सखोल अध्ययन, धर्म व समाजकार्याची पार्श्वभूमी आणि निर्विकार मनन व चिंतन यामुळे विठ्ठलरावांचे संशोधनात्मक व वैचारिक लिखाण श्रेष्ठ दर्जाचे झाले आहे.

विठ्ठलरावांनी अस्पृश्यतेसंबंधीच्या लिखाणाची सुरुवात १९०४ पासून केली होती. हे त्यांचे लेख 'टाइम्स ऑफ इंडिया', 'सोशल रिफॉर्मर' वगैरे पत्रांतून प्रसिद्ध होत. अस्पृश्यतेसंबंधीचा त्यांचा विस्तृत निबंध 'बहिष्कृत भारत' हा १९०८ मध्ये मनोरंजन मासिकात प्रकाशित झाला, तर अस्पृश्यतानिवारणासाठी देशात कोणकोणते व कसे प्रयत्न झाले, याचा संक्षिप्त इतिहास मराठी 'ज्ञानकोशा'त प्रसिद्ध झाला. १९२३ नंतर विठ्ठलरावांनी अस्पृश्यतेसंबंधी, समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनातून सखोल संशोधन व मूलगामी चिंतन करून अस्पृश्यतेची उत्पत्ती, विकास व ती घालविण्याचा पद्धतशीर उपाय यांचा ऊहापोह करणारा 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' हा ग्रंथ लिहिला (१९३३).

विठ्ठलरावांचा 'बहिष्कृत भारत' हा अभ्यासपूर्ण लेख अस्पृश्यतेच्या प्रश्नाचा विचार गंभीरपणे करणे कसे आवश्यक आहे, याची जाणीव करून देणारा ठरला. १९०१ च्या खानेसुमारीमुळे उपलब्ध झालेल्या आकडेवारीचा आधार घेऊन, या लेखाद्वारे 'एकषष्ठांश भारत' हा अस्पृश्य आहे हा निष्कर्ष त्यांनी काढला. देशाच्या एकंदर लोकसंख्येच्या तुलनेने अस्पृश्य जरी अल्पसंख्याक असले, तरी त्यांचे राजकीय महत्त्व मोठे आहे आणि त्यांच्या उद्धारासाठी जर प्रयत्न केले गेले नाहीत, तर तो एक नवीनच प्रश्न निर्माण होऊन बसेल असा त्यांनी इशारा दिला. पुढे अस्पृश्योद्धारासाठी जे प्रयत्न झाले, त्याच्या मुळाशी हाच सिद्धांत होता.

'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' हा ग्रंथ लिहिणारे विठ्ठलराव अस्पृश्यतेसंबंधीचे मूलगामी संशोधन करणारे पहिले भारतीय होत. त्यांच्या अगोदर बऱ्याच समाजशास्त्रज्ञांनी अस्पृश्यतेसंबंधीचे विचार मांडले

अनुक्रमणिका

होते, पण ते आनुषंगिक स्वरूपाचे होते. विठ्ठलरावांनी 'अस्पृश्यता' हाच एकमेव विषय डोळ्यांसमोर ठेवून, अस्पृश्यतेसंबंधीचा संशोधनपर असा पहिला ग्रंथ लिहिला.

'आधी चार वर्ण व मग शेकडो जाती व त्यातून अस्पृश्यता' अशी जी अस्पृश्यतेच्या मुळासंबंधीची समजूत होती, तिला विठ्ठलरावांनी धक्का दिला आणि 'अस्पृश्यता ही आर्यपूर्व असावी' असा साधार सिद्धांत मांडला. हा सिद्धांत अधिष्ठित मानून अस्पृश्यतेच्या मुळाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न त्यांनी आपल्या ग्रंथात केला आहे.

'अस्पृश्यतेचे मूळ कशात आहे' याचा शोध घेताना विठ्ठलराव म्हणतात–

'हिचा (अस्पृश्यतेचा) उदय मानवी जातीच्या अगदी प्राथमिक अवस्थेतच झाला असला पाहिजे. भूत, प्रेत, पिशाच्च इत्यादी कल्पना मानवी जातीच्या प्राथमिक म्हणजे अगदी रानटी स्थितीत सर्वत्र पसरलेल्या होत्या. तौलनिक धर्मशास्त्रात ह्या कल्पनासमुच्चयाला 'भूतवाद' (Animism) असे नाव आहे. हा भूतवाद व ह्याप्रमाणेच इतर प्राथमिक धर्माच्या अडाणी कल्पना व त्यावरून बनलेल्या जादूटोणा, थातुरमातुर इत्यादिकांना मी पुढे 'अपधर्म' असे नाव दिले आहे. ज्या धर्माचा पाया मानवी प्रज्ञा आहे, तो जरी पुढे निष्काळजीपणामुळे विकृत झाला, तरी त्याला मी 'अपधर्म' हे नाव देणार नाही. रागावलेल्या भुतांना संतुष्ट करणे किंवा एखाद्या भुताला लालूच दाखवून किंवा एखाद्या भुताला भेडसावून त्याच्याकडून आपल्याला इष्ट असा अर्थ किंवा अनर्थ घडवून आणणे शक्य आहे, अशी प्राथमिक मानवाची समजूत असे. ह्या समजुतीप्रमाणे जादूटोणा, मंत्र, तंत्र, यंत्र वगैरे जे अपधर्माचे अनेक प्रकार असत, त्यात 'अभिचार' (Black Magic) आणि 'भेषज' (Medicinal) अथवा 'शुक्ल अभिचार' असे दोन मुख्य प्रकार सुधारलेल्या वैदिक काळातही होते... जन्म, मृत्यू, साथीचे रोग व इतर आकस्मिक आपत्ती ह्यांचा संबंध प्राथमिक जगात भुताखेतांकडे आणि क्रुद्ध देवतांकडे लावण्यात येत असे. त्यांचे निवारण करण्यात निष्णात असे पंचाक्षरी अथवा वैदू (Medicine-men) होते. तेच पूर्वकाळचे ऋषी आणि पुरोहित असत. त्यांच्या बऱ्यावाईट क्रियांना जादू किंवा अभिचार म्हणता येईल. ह्याप्रमाणे ह्या जादूचा प्राचीन धर्मात समावेश झाला. तो अद्यापि, पुष्कळ ठिकाणी सामान्य जनतेत प्रचलित आहे. ह्या अपधर्मातच अस्पृश्यतेचा उगम आहे....प्रथम ही अस्पृश्यता वैयक्तिक व प्रासंगिक ऊर्फ नैमित्तिक होती. बाळंतीण व तिची खोली, मृतांची जागा व आप्त, विशिष्ट रोगी, झपाटलेली माणसे, विक्षिप्त झाडे, खुनासारख्या अपघाताची ठिकाणे वगैरे बाबी अस्पृश्य आणि वर्जनीय ठरल्या. जादू करणारे जादुगार आणि पुरोहित हेदेखील सोवळे म्हणजे एक प्रकारे अस्पृश्यच असत. देवपूजा करणाऱ्या ब्राह्मणाला आणि यज्ञपरिषद चालू असेतोपर्यंत सर्व ऋत्विजांना आणि इतर याज्ञिकांना नेहमी सोवळ्यात म्हणजे अस्पृश्य अथवा अलग स्थितीतच राहावे लागे. ......अशा अपधर्माला उत्तरोत्तर जसे गूढ आणि दृढ स्वरूप प्राप्त होऊन पुरोहितांच्या द्वारे त्याची परंपरा आणि घटना बनत चालली, तसतशी ह्या अस्पृश्यतेच्या वैयक्तिक आणि स्थानिक स्वरूपाची परिणती जातीय आणि सार्वत्रिक ऊर्फ नित्य स्वरूपात होऊ लागली. ...आणि अस्पृश्यतेचे मूळ कारण हा जो अभिचारमूलक अपधर्म तो जरी पुढे लुप्त होऊन विस्मृत झाला, तरी जातीय अस्पृश्यता शिल्लक उरली.'[२]

भारतीय अस्पृश्य हे एकेकाळचे राजे असले पाहिजेत. परंतु केवळ जेत्यांच्याकडून ते जिंकले गेल्यामुळे त्यांच्या नशिबी अस्पृश्यता आली, हा विचारही अनेक आधार देऊन स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न विठ्ठलरावांनी केला आहे. शिवाय, केवळ भारतातच नव्हे तर इतरत्रही अशी अस्पृश्यता निर्माण होणे कसे शक्य आहे हे सांगताना ते म्हणतात–

'अस्पृश्यतेचा विकास वैयक्तिक जातीय स्वरूपात होण्यापूर्वी राज्यांचा विकास साम्राज्यात झाला असे असणे समाजवर्धनाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. जी जात अथवा राष्ट्र दुसऱ्या सबंध जातीला किंवा राष्ट्राला ज्या काळी कायमचे अस्पृश्य मानते व ते राष्ट्र मानून घेते, ती विजयी जात त्या काळी सम्राटस्थितीला पोचली असावी लागते. अशा विजयी जातीने दहा-पाच इतर मागासलेल्या जातींचा पराजय केल्यावर अशाच एका पराजित जातीला काय-

मचे हस्तगत करून आपल्या शुश्रूषेस ठेवण्याच्या कल्पनेचा त्या विजयी जातीमध्ये उदय होतो. म्हणजे साम्राज्याचा उदय होणे होय. आणि तेव्हाच जातीय गुलामगिरीचा ऊर्फ अस्पृश्यतेचा उदय होणे शक्य असते. जातीय अस्पृश्यता हा एक गुलामगिरीचाच प्रकार– अर्थात अत्यंत कठोर प्रकार होय.'[३]

अस्पृश्य हे एके काळचे राजे असले पाहिजेत हा विचार पुढे डॉ. आंबेडकर यांनीही मांडला. प्रा. मा. पं. मंगुडकर म्हणतात, 'अण्णासाहेब शिंदे यांनी मांडलेला हा विचार पुढे डॉ. आंबेडकर यांनी 'Who were the Shudras?' या १९४६ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या ग्रंथात मांडलेला आहे. डॉ. आंबेडकरांनी यासाठी महाभारतातील शांतिपर्वात उल्लेख केलेल्या पैजवन राजाचा आधार आपल्या विवेचनाच्या पुष्टयर्थ दिलेला आहे. पैजवन राजाचा मुलगा सुदास याचा पुरोहित वाल्मीकि होता असे निरुक्तातील वचनावरून डॉ. आंबेडकर यांनी वरील ग्रंथात दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. आजचे अस्पृश्य हे एके काळचे लढवय्ये शूर राजे होते हेच सिद्ध करण्याचा प्रयत्न डॉ. आंबेडकर यांनी आपल्या वरील ग्रंथातून केला आहे. महाराष्ट्रात हा विचार प्रथम महात्मा फुले यांनी १८६७ साली आपल्या 'गुलामगिरी' या पुस्तकातून मांडला आहे. म. फुले, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे व डॉ. आंबेडकर यांच्या भूमिकेत काहीसा फरक आहे. म. फुले व डॉ. आंबेडकर ह्यांचा प्रयत्न, मुख्यतः आजचे अस्पृश्य एके काळचे माळी, कुणबी वगैरेंसारखे शूद्र व क्षत्रिय होते; वंशाने ते सर्व आर्यच होते हे दाखविण्याचा आहे. उलट कर्मवीर शिंदे हे, अस्पृश्य हे आर्यपूर्व वंशाचेही असण्याचा संभव आहे, असे सूचित करतात. त्यांच्या भूमिकेतील वरील फरक लक्षात घेऊनसुद्धा या संशोधकांची अस्पृश्यांबाबत भूमिका पुष्कळशी समान आहे, असे दिसते.'[४]

आजचे अस्पृश्य एके काळचे बौद्ध धर्माचे अनुयायी असावेत हाही विचार विठ्ठलरावांनी त्यांच्या 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' या ग्रंथात मांडला आणि त्या विचाराच्या पुष्टयर्थ आधार दिले आहेत. शिवाय, अस्पृश्यतेच्या हिन्दुस्थानातील ऐतिहासिक विकासाची मीमांसाही त्यांनी केली आहे.

विठ्ठलरावांच्या संशोधनात्मक व वैचारिक लिखाणात भागवत धर्माचा विकास, मराठ्यांची पूर्वपीठिका, कानडी आणि मराठी, कोकणी आणि मराठी, पुणेरी पेशव्यांची राष्ट्रीय (!) कामगिरी, राधा–माधव–विलास–चंपू आणि राजवाडे आदी लेखांचा उल्लेख करता येईल. विठ्ठलरावांच्या ठिकाणी असणारी सखोल अध्ययनशीलता व मूलगामी दृष्टी यांचा प्रत्यय येण्याच्या दृष्टीने वरील लिखाण पुरेसे आहे.

हिंदुस्थानातील धर्माचा इतिहास लिहावा असा विठ्ठलरावांचा मानस होता. प्रत्यक्ष धर्माचा इतिहास लिहिण्यास प्रारंभ करण्यापूर्वी, प्रथम विस्तृत प्रस्तावना लिहावी आणि नंतर धर्माचा इतिहास हा मूळ ग्रंथ लिहावा अशी त्यांची योजना होती. या योजनेनुसार १९२५ मध्ये त्यांनी या विषयावर पाच संशोधनपर व्याख्याने लिहून काढली आणि लोकांच्या पुढे मांडली. ही पाचही व्याख्याने 'भागवत धर्माचा विकास' या नावाने 'शिंदे लेखसंग्रहा'त समाविष्ट करण्यात आली आहेत.

'भक्तिमार्ग हा आर्यपूर्व आहे' हे सूत्र विठ्ठलरावांनी 'भागवत धर्माचा विकास' या लेखाच्या प्रारंभीच मांडले आहे. भागवत धर्माची श्रद्धा व भक्ती ही वैशिष्टये असून, ज्ञान व कर्म ही वैशिष्टये असलेल्या वैदिक धर्माचा त्याच्याशी फारसा संबंध नाही, असे त्यांनी प्रतिपादन केले आहे. प्रा. मा. पं. मंगुडकर यांनी म्हटल्याप्रमाणे–

'अण्णासाहेब शिंदे यांचा हा मध्यवर्ती सिद्धांत पुष्कळच विचारप्रवर्तक व नव्या ज्ञानाच्या कसोटीला उतरणारा आहे, असे वाटते. सिंधमध्ये मोहेंजोदारो, हराप्पा येथे सापडलेल्या उत्खननातील पुराव्यावरून शिवपूजा वा लिंगपूजा आर्यपूर्व असावी असे वाटते. आर्यांच्या अगदी प्रारंभीच्या वाङ्मयात योग व भक्ती यांचे उल्लेख अगदी तुरळक आहेत. अगदी प्रारंभीच्या या वाङ्मयाकडून अलीकडच्या काळात जसजसे यावे तसतसे त्याचे पुरावे अधिकाधिक मिळू लागतात. यावरूनही आर्यपूर्व संस्कृतीचा आर्यांशी दीर्घकाळ सहवास आल्यानंतरच ही दोन्ही तत्त्वे आर्य संस्कृतीत आलेली असावीत, असे वाटते. शिवाय, भक्तितत्त्व हे दक्षिणेकडून उत्तरेकडे सरकत

गेले असते. यावरूनही भक्तितत्त्व हे आर्यपूर्व असावे, असेच वाटते.'[५]

विठ्ठलरावांनी आपल्या या लेखात भागवत धर्माचा प्रसार व अवनती, वारकरी संप्रदायाचे कार्य यांचाही विस्ताराने परामर्श घेतला आहे. शिवाय, दक्षिणेतील लिंगायत धर्म, उत्तरेकडील शीख धर्म आणि पूर्वेकडील चैतन्यांचा वैष्णव धर्म ह्यांनी हिंदुधर्माची सुधारणा कशी केली हे सांगितले आहे.

विठ्ठलरावांनी तौलनिक मानववंशशास्त्राचेही अध्ययन केले होते हे त्यांच्या 'मराठ्यांची पूर्वपीठिका' या संशोधनात्मक लेखावरून दिसून येते. या विषयावर एकंदर तीन लेख लिहून त्यांनी ते 'रत्नाकर' मासिकाच्या मार्च १९२९, मे १९२९ व मे १९३१ च्या अंकात प्रकाशित केले. तेच तीन लेख 'मराठ्यांची पूर्वपीठिका' या नावाने शिंदे लेखसंग्रहात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. 'मराठ्यांची पूर्वपीठिका' हा संशोधनात्मक लेख लिहिण्यास विठ्ठलराव का प्रवृत्त झाले याचे उत्तर त्यांच्या आत्मचरित्रात सापडते. ते म्हणतात–

'मराठ्यांची पूर्वपीठिका हा लेख लिहिण्याचा उद्देश मी मराठा असून जातिनिष्ठेमुळे लिहिला असे मुळीच नाही. मराठा नावाचे लोक हिन्दुस्थानातील अनेक जातींपैकी एक जात नसून ते एक राष्ट्र आहेत आणि एक प्रसिद्ध मानववंशही आहेत, अशी माझी समजूत आहे. परस्परामध्ये अन्नव्यवहार न करणे हे एक जातीचे मुख्य लक्षण आहे. हे लक्षण मराठ्याला मुळीच लागू पडत नाही. अस्पृश्यवर्ग सोडल्यास इतर कोणत्याही हिन्दुधर्मीयाशी अन्नव्यवहार करण्यात मराठे म्हणवणारे फारशी हरकत घेत नाहीत. पण इतर जाती आपसात बेटीव्यवहार करण्याला मुळीच हरकत घेत नाहीत, तर मराठे लोक केवळ मराठा म्हणून एखाद्याला मुलगी देण्यास किंवा घेण्यास कबूल नसतात. ते ह्या बाबतीत कुळी ऊर्फ गोत्र, खानदानी, देवक, पदर (पूर्वीचे संबंध किंवा नाते) वगैरे गोष्टी पाहतात. अशा दृष्टीने हा वर्ग वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. इतकेच नव्हे तर ह्यानेच महारामांगांच्या-नंतर प्राचीन आणि मध्ययुगीन काळात महाराष्ट्र देशाची वसाहत केली. जमिनीचे हेच मालक आणि वाहक आहेत. अशा स्थूल आणि तिऱ्हाईत दृष्टीनेच मी ह्यांच्या पूर्वपीठिकेचा विचार केला आहे.'[६]

'मराठ्यांची पूर्वपीठिका' हा लेख लिहिताना विठ्ठलरावांनी भाषाशास्त्र, समाजशास्त्र व लिखित पुरावा यांचा आधार घेऊन मराठ्यांचे मूळ शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या मते मराठे हे शक, पल्लव या लढाऊ राज्यकर्त्या वंशाचे असावेत. 'निरनिराळ्या वेळी हिंदुस्थानात शक, पल्लव आदी शूर आणि लढाऊ राज्यकर्ते-वंश हल्ला करण्यासाठी येऊन येथेच ठाणे देऊन राहिले, त्यांनाच उत्तर हिंदुस्थानात रजपूत आणि दक्षिणेत मराठे हे सामान्य नाव अर्वाचीन काळी मिळाले' असा विठ्ठलरावांनी निष्कर्ष काढला आहे. हा लेखही विठ्ठलरावांच्या सखोल व्यासंगाचा व प्रगाढ विद्वत्तेचा प्रत्यय आणून देतो.

विठ्ठलरावांनी ऑक्सफर्डमधील आपल्या वास्तव्यात तौलनिक धर्मशास्त्र, तौलनिक मानववंशशास्त्र यांच्याप्रमाणेच तौलनिक भाषाशास्त्राचाही अभ्यास केला होता. तौलनिक भाषाशास्त्राशी संबंधित असे त्यांचे दोन लेख– 'कानडी व मराठी' आणि 'कोंकणी व मराठी'– शिंदे लेखसंग्रहात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. वरील लेखांवरून, मराठीप्रमाणेच कानडी व कोंकणी या दोन भाषांचा त्यांचा अभ्यास किती सखोल होता हे दिसून येते. मराठीप्रमाणेच कानडी व कोंकणीचे मूळ व विकासाची मीमांसा त्यांनी या लेखात केली आहे. ही मीमांसा भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने विचारवंतांच्या विचारांना खाद्य पुरविणारी ठरेल. तौलनिक भाषाशास्त्राचाच नव्हे, तर व्युत्पत्तिशास्त्राचाही विठ्ठलरावांचा अभ्यास होता. त्यांनी म्हटले आहे–

'तौलनिक भाषाशास्त्राचा अभ्यास करीत असता मला शब्दांच्या व्युत्पत्तिशास्त्राचाही नाद लागला. १९३१ सालच्या सुमारास 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'चे काम चालले असता, प्रत्येक शब्दाची व्युत्पत्ती कसून नीट लावली पाहिजे व त्यासाठी निदान आर्येतर एक तरी भाषा जाणणाऱ्या विद्वानांची एक कमिटी नेमावी अशी सूचना मी कोशकारांना केली. त्याप्रमाणे प्रि. राजवाडे, रा. मोडकशास्त्री, रा. कुलकर्णी वगैरेंची एक कमिटी दर आठवड्यातून एकदा शब्दकोशकचेरीत भरत असे. मीही त्या कमिटीवर होतो.'[७]

मराठी व्याकरणकर्ते श्री. रामचंद्र भिकाजी जोशी यांच्या आग्रहावरून 'कानडी-मराठीचा परस्पर संबंध' हा लेख लिहिण्यास विठ्ठलराव प्रवृत्त झाले. श्री. रा. भि. जोशी यांनी 'मराठी भाषेची घटना' हे पुस्तक प्रसिद्ध केले होते. त्याच्या दुसऱ्या आवृत्तीत परिशिष्ट म्हणून वरील विषयावरील लेख त्यांना समाविष्ट करावयाचा होता. ते काम त्यांनी विठ्ठलरावांकडे सोपविले. ते म्हणतात—

'हिन्दुस्थानातील भाषांच्या व्युत्पत्तीची परिपूर्तता तौलनिक भाषाशास्त्राच्या साह्याशिवाय करू पाहणे फार धाडसाचे, नव्हे धोक्याचे आहे असे माझे फार दिवसाचे ठाम मत झाले असल्याने, जोशी ह्यांचे विनंतीला मान देण्याची प्रथम मला छाती होईना.'

विठ्ठलरावांच्या वरील उद्गारांत त्यांची विनयशीलता दिसत असली तरी, श्री रा. भि. जोशी यांनी त्यांच्यावर लेख लिहिण्याची टाकलेली जबाबदारी म्हणजे, तत्कालीन विद्वानांतील त्यांचे महत्त्वपूर्ण स्थान, हेच होय. विठ्ठलरावांनी लिहिलेला 'कानडी-मराठीचा परस्पर संबंध' हा लेख 'नवीन मराठी भाषेची घटना' या ग्रंथात परिशिष्ट म्हणून समाविष्ट करण्यात आला. शिवाय, हाच लेख केसरीने ३० आक्टो., २० नोव्हें., ४ डिसें. आणि १४ डिसें. १९२३ रोजी अनुक्रमे चार अंकांत प्रसिद्ध केला. या लेखात शब्दकोश, व्याकरण, वाक्यव्यवस्था, लकबा आणि वाङ्मयवृद्धी इ. भाषेच्या निरनिराळ्या अंगांच्या दृष्टीने, मराठी व कानडी ह्या दोन भाषांमध्ये किती व कसे साम्य आहे ह्याचे विवेचन करण्यात आले आहे.

'कोंकणी व मराठी' ह्या लेखातही विठ्ठलरावांनी कोंकणी व मराठीचा भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने तौलनिक अभ्यास केला आहे. 'कोंकणी ही मराठीची पोटभाषा आहे' हा विचार त्यांनी वरील लेखात अनेक आधारांच्या साह्याने मांडला आहे. ते म्हणतात—

'क्रियापदांच्या काळाची रूपे पाहिली असता कोंकणीचे इतर कोणत्याही चालू प्राकृतापेक्षा मराठीशी विलक्षण साम्य आहे. इतकेच नव्हे, तर गुजराती, सिंधी अगर हिंदीपेक्षाही, बंगाली अथवा ओरिया भाषेतील काळांच्या आणि प्रयोगाच्या रूपांकडे तिच्या रूपांचा अधिक कल झुकत आहे. ह्या गोष्टीवरून मराठी भाषा, बंगालचा पश्चिम भाग आणि ओरिसा ह्या प्रांतांतून प्रवास करून दक्षिणेत आल्यावर तिचे जे रूप बनले, ते रूप सारस्वतांनी कोंकणात नेले असावे असे अनुमान होते.'[८]

कोंकणीचे मूळ काय असावे यासंबंधीचे विठ्ठलरावांचे विवेचन भाषाशास्त्रज्ञांना विचार करण्यास लावणारे आहे.

मराठ्यांच्या इतिहासाशी संबंधित असे विठ्ठलरावांचे दोन लेख— 'राधामाधव विलासचंपू आणि राजवाडे' व 'पुणेरी पेशव्यांची राष्ट्रीय कामगिरी' हेही 'शिंदे लेखसंग्रहा'त समाविष्ट करण्यात आले आहेत. मराठ्यांच्या इतिहासाचे गाढ अध्ययन आणि उपरोधिक भाषाशैली ही या लेखांची खास वैशिष्टचे सांगता येतील.

जयराम पिंडेकृत 'राधामाधव विलासचंपू' या काव्याचा शोध घेऊन, इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी ते प्रकाशित केले. या काव्यात शहाजी राजांची स्तुती करण्यात आली आहे. या काव्याला इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी २०० पानांची विस्तृत अशी प्रस्तावना लिहिली. त्या प्रस्तावनेत 'मराठे जातीच्या सामान्य जनांवर बेजबाबदार टीका केली गेली आहे' असे विठ्ठलरावांचे मत बनले. या बेजबाबदार टीकेला उत्तर देण्यासाठी विठ्ठलरावांनी एकंदर चार लेख— १९२३ च्या 'विजयी मराठा' मधून प्रसिद्ध केले. इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या टीकेतून मराठ्यांच्या प्रमाणेच, जैन–लिंगायतही सुटले नव्हते. लेखाच्या प्रारंभीच विठ्ठलरावांनी म्हटले होते—

'इतिहासकार किंवा संशोधक ह्याने आपल्या स्वतःच्या लाडक्या भावना, पक्षपात, धर्म, समजुती, सामाजिक अथवा वैयक्तिक लकबा ह्यांपासून स्वतःस, निदान इतिहास हा विषय हाती असेतोपर्यंत तरी अलग ठेवावे. रा. राजवाडे ह्यांनी ही खबरदारी घेतली आहे असे दिसत नाही. ज्यांना हा ताटस्थ्ययोग साधत नाही, त्यांनी इतिहासाचा नादच सोडावा! नाहीतर नदीच्या उगमातच विष कालविण्याच्या पातकाचे धनी त्यांना व्हावे लागेल.'[९]

या लेखात, विठ्ठलरावांना इतिहासाचार्य राजवाडे यांची जी मते आक्षेपार्ह वाटली, त्यांचे त्यांनी कठोरपणे खंडन केले आहे.

'पुणेरी पेशव्यांची राष्ट्रीय (!) कामगिरी' हा लेख, विठ्ठलरावांनी लिहिण्यापाठीमागे विशिष्ट पार्श्वभूमी होती. सर जदुनाथ सरकार यांचे मराठ्यांच्या इतिहासाशी संबंधित असे काही विचार केसरीच्या ४ नोव्हें. १९२४ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले होते. त्यात, (१) 'साताराच्या शाहू महाराजांच्या अंगात राज्य चालविण्याची धमक नव्हती. त्यांच्या मताप्रमाणे सगळ्या गोष्टी चालल्या असत्या तर तो एक मोगलांचा दक्षिणेतील लहानसा जहागिरदार होऊन राहिला असता.' (२) 'साम्राज्याची कल्पना मराठ्यांच्या डोक्यात त्यांनीच (पेशव्यांनीच) भरवून दिली. त्यांनीच (पेशव्यांनीच) मराठ्यांस साम्राज्य व संपत्ती मिळवून दिली.' अशा प्रकारचे विचार होते. विठ्ठलरावांनी, वरील विचारांच्या संदर्भात, आपल्या लेखात तीव्र प्रतिक्रिया व्यक्त केली. ते म्हणतात—

'हे उद्‌गार धाडसाचे आहेत. हे इतिहासकारास पेलण्यासारखे मुळीच नाहीत. खुद्द पेशव्यांची चंदी चरत असलेल्या कोणत्याही ब्राह्मण हरिदासाला किंवा शाहिरालाही अशी विधाने करण्याचे धाडस झाले नाही. फार तर काय, राजवाड्यांसारखे विषारी, केळकरांसारखे समतोल, सरदेसायांसारखे विशेष लक्षणविरहित अशा ब्राह्मण लेखकांनाही पेशव्यासंबंधी लिहिताना आपला मोह आवरता यावा; पण ह्या परक्या बंगाल्याला तो आवरता येऊ नये, ह्यात काही तरी गौडबंगाल आहे, असे वाटते'.[१०]

विठ्ठलरावांच्या वरील स्पष्टवक्तेपणामागे व सरकार यांच्यावरील कडक टीकेमागे, छत्रपती शाहू व त्यांचे घराणे यांच्या बाबतीतील त्यांचा अनाठायी अभिमान होता अशी समजूत होण्याची शक्यता आहे. परंतु तशी वस्तुस्थिती नाही. वरील लेखाद्वारे त्यांचे मराठ्यांच्या इतिहासाचे सखोल ज्ञान, तर्कशुद्धता व स्वतःच्या मतावरील ठाम विश्वास यांचे दर्शन होते.

विठ्ठलरावांनी छत्रपती शिवाजी महाराजांचे चरित्र लिहावे अशी कोल्हापूरच्या श्री शाहू छत्रपतींची फार इच्छा होती. त्यांनी विठ्ठलरावांना पाठविलेल्या एका पत्रात 'शिंदे, आपण त्या शिवबाचे गोड व सुरस चरित्र लिहून त्या शिवाजीची सेवा केल्याबद्दलचे यश आपण घ्यावे अशी माझी इच्छा आहे' असे म्हटले होते. विठ्ठलरावांना डी. सी. मिशनच्या कामामुळे तात्काळ शिवचरित्राचे काम हाती घेता आले नाही. ते मिशनच्या कामातून १९२३ मध्ये मुक्त झाले. पण तत्पूर्वीच श्री. शाहू छत्रपतींचा मृत्यू ओढवला होता (१९२२). तरीसुद्धा, कोल्हापूरच्या छत्रपती राजाराम महाराजांना पत्र लिहून, शिवचरित्राच्या लिखाणाचे काम हाती घेण्याची विठ्ठलरावांनी तयारी दाखविली होती. शिवचरित्र लिहिण्यास आवश्यक ती मदत, कोल्हापूर संस्थानकडून न मिळाल्यामुळे विठ्ठलरावांच्या हातून शिवचरित्राच्या लिखाणाचे काम झाले नसावे.

विठ्ठलरावांनी 'भारतीय समाज : त्याचे उत्थान, पतन व पुनरुत्थान' या विषयाचा सखोल अभ्यास केला होता. डी. सी. मिशनच्या कार्यातून निवृत्त होण्याचा विचार, विठ्ठलरावांच्या मनात घोळू लागल्यानंतर, त्यांनी 'प्राचीन व अर्वाचीन भारताचा सामाजिक इतिहास' लिहिण्याची एक योजनाही आखली होती. त्या संबंधीचे मनोगत विठ्ठलरावांनी आपल्या 'माझ्या आठवणी व अनुभव' या आत्मचरित्रात व्यक्त केले आहे. ते म्हणतात—

'ह्या वेळी आर्य—द्रवीड वाद ह्या संशोधनविषयाकडे माझे लक्ष लागले होते. इंदूर, बडोदा वगैरे संस्थानांतून आणि म्हैसूर वगैरेच्या युनिव्हर्सिटयांतून कागदपत्रांचा पुरावा मिळवून हिन्दुस्थानच्या पुरातन इतिहासाची सामुग्री मिळविण्याचा मी प्रयत्न चालविला होता. त्या वेळी बडोदा येथे एक साहित्यसंमेलन झाले. त्याला हजर राहून श्रीमंत सयाजीराव महाराजांची मी प्रत्यक्ष भेटही घेतली होती. मी बडोद्यास कायमचा जाऊन रहात असेन, तर बडोद्याची मोठी सेंट्रल लायब्ररीच नव्हे, तर संस्थानचे सर्व नवे-जुने कागदपत्र शोधून पाहण्याचा पूर्ण अधिकार महाराजांनी मला देऊ केला होता. इंदूर, धार, ग्वाल्हेर आणि रजपूत संस्थाने ह्यांच्याशी पत्रव्यवहारही मी सुरू केला होता. डॉ. ब्रजेन्द्रनाथ सील हे ब्राह्मसमाजाचे मोठे विद्वान गृहस्थ म्हैसूर युनिव्हर्सिटीचे व्हाइस चॅन्सलर होते. कविसम्राट रवींद्रनाथ टागोर ह्यांच्या विश्वभारतीलाही मी लिहिले होते. पण एवढे मोठे काम माझ्या एकट्याच्या आवाक्याबाहेरचे होते. रोख पैशाचा पूर्ण अभाव असल्याने ह्या कामात शेवटी मुळीच यश आले नाही.

'उपद्यन्ते विलीयन्ते दरिद्राणां मनोरथः' हेच शेवटी खरे ठरले.'

विठ्ठलरावांनी भारतीय समाजजीवनाचे जे सखोल अध्ययन केले होते, त्या ज्ञानाचा फायदा आपल्या देशबांधवांस ग्रंथरूपाने करून द्यावा अशी विठ्ठलरावांची आंतरिक तळमळ होती. विठ्ठलराव हे नेहमीच प्रत्येक विषयाच्या मुळाशी जाऊन, तो विषय ते नीट समजून घेत. कोणत्याही विधानाच्या वा सिद्धांताच्या बाबतीत तो कितपत साधार व सत्येतिहासास धरून आहे हे चिकित्सापूर्वक तपासल्याशिवाय त्याचा ते स्वीकार करीत नसत. अशा मर्मज्ञ विठ्ठलरावांच्याकडून 'प्राचीन व अर्वाचीन भारताचा सामाजिक इतिहास' लिहिला गेला असता तर, समाजशास्त्रविषयक मराठी वाङ्मयात मोलाची भर पडली असती. महाराष्ट्र साहित्य संमेलनाच्या बडोदा अधिवेशनातील (१९३५) 'तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्र' या शाखासंमेलनाचे अध्यक्ष म्हणून विठ्ठलरावांची निवड झाली होती. त्या वेळी अध्यक्षपदावरून त्यांनी जे भाषण केले, तेच 'तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्र' या नावाने 'शिंदे लेखसंग्रहा'त समाविष्ट करण्यात आले आहे. 'शिंदे लेखसंग्रहा'तील विविध विषयांवरील सर्वच लिखाण विठ्ठलरावांच्या सखोल अध्ययनाची व स्वतंत्र प्रज्ञेची जाणीव करून देणारे आहे.

'धर्म' हा तर विठ्ठलरावांच्या आवडीचा व जिव्हाळ्याचा विषय होता. धर्मासंबंधीचे त्यांचे अध्ययन सखोल व तौलनिक होते. शिवाय, धर्मासंबंधी त्यांचे सतत चिंतन, मनन चालू असे. प्रार्थनासमाजाचे प्रचारक या नात्याने, उपासनेच्या रूपाने त्यांनी धर्मासंबंधी अनेक व्याख्याने दिली. त्यांपैकी बऱ्याच व्याख्यानांचा समावेश 'विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने आणि उपदेश' या ग्रंथात करण्यात आला आहे. शिवाय, ॲमस्टरडॅम येथील उदार धर्मपरिषदेत त्यांनी केलेले 'हिन्दुस्थानातील उदार धर्म' हे भाषणही या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले आहे.

विठ्ठलरावांच्या, विविध विषयांशी संबंधित असलेल्या संशोधनात्मक व वैचारिक लिखाणाचे श्री. धनंजयराव गाडगीळ यांनी योग्य शब्दांत मूल्यमापन केले आहे. ते म्हणतात—

'कर्मवीर शिंदे यांचा पिंड कार्यकर्त्यापेक्षा मूलतः शास्त्रज्ञाचा, अभ्यासकाचा होता. यामुळे पुणे विद्यापीठाच्या बोधवाक्याप्रमाणे 'यः क्रियावान् स पंडितः' हे सिद्ध करण्यापुरते ते क्रियाशील झाले तरी विचाराने पंडितच राहिले. ते स्वतः एके ठिकाणी लिहितात, "अस्पृश्यतेचा छडा लावण्यात–निवारण्याचा भाग तर राहू द्या– मला स्वतःला जन्मभर अनुभव आला आणि आनंद झाला तो लक्षात घेता मला आणखी जन्म मिळाले तरी ते ह्याच संशोधनात आणि सेवाशुश्रूतेत खर्चीन अशी उमेद वाटत आहे". पण इतर पंडितापेक्षा ते निराळे होते. पंडितगिरीत आनंद वाटला तरी त्यांची मूळ प्रेरणा अध्यात्माची व हीन-दीनांबद्दलच्या करुणेची होती. यामुळे त्यांच्या संशोधनात व लिखाणात वास्तविकपणा व जिवंतपणा हे दोन्ही गुण उत्कटत्वे आढळतात.'[११]

विठ्ठलरावांच्या ललित लिखाणात प्रवासवर्णनात्मक लेख, आत्मचरित्र व त्यांची रोजनिशी यांचा मुख्यत्वेकरून समावेश करता येईल. विठ्ठलरावांना, धर्मशिक्षणाच्या निमित्ताने इंग्लंडचा प्रवास घडला. शिवाय, ऑक्सफर्ड येथे दोन वर्षे वास्तव्य करावे लागले. या दोन वर्षांच्या वास्तव्याच्या काळात इंग्लंड व स्कॉटलंडमधील ग्रामीण भागांतही त्यांनी प्रवास केला. या प्रवासाची वर्णने त्या वेळी त्यांनी 'सुबोध पत्रिके'साठी पाठविली. हे प्रवासवर्णनात्मक लेख 'विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने व उपदेश' या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले आहेत. विठ्ठलरावांच्या या प्रवासवर्णनात्मक लेखांचे साहित्यिक मूल्य निश्चितपणे श्रेष्ठ दर्जाचे आहे. भाषाप्रभुत्व, खेळकर शैली, नर्म विनोद, असामान्य निरीक्षणशक्ती आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे ठिकठिकाणी व्यक्त झालेला त्यांच्या अभिव्यक्तीचा प्रामाणिकपणा! यामुळे हे प्रवासवर्णनात्मक लेख वाचनीय झाले आहेत.

'विलायतेस जाण्यासाठी बोटीवर पाय ठेवल्यापासून ते परत स्वदेशी येईतो त्यांनी सुबोध पत्रिकेसाठी जे लेख लिहिले आहेत त्यांत एक गोष्ट विशेष आहे. ती ही, की त्यांची असामान्य निरीक्षणशक्ती (Power of Observation). या त्यांच्या ईश्वरदत्त देणगीमुळे त्यांच्या वर्णनात्मक लेखामध्ये

जी तडफ दिसते, जी संजीवनी दिसते, जे विलक्षण वर्णनसामर्थ्य आढळून येते ते इतरांच्या लेखांत निदान माझ्या तरी अनुभवास आलेले नाही. त्यांनी 'जनातून वनात' असा लिहिलेला लेख व वर्ड्स्वर्थ कविसंबंधाने केलेले वर्णन वाचून येथील कित्येक तरुण अशा प्रकारचे लेख लिहिणारे, नास्तिकामध्ये अस्तिक्यबुद्धी उदित करणारे, हताश झालेल्यास जागे करणारे, तरुण गृहस्थ स्वदेशी केव्हा येतात, याची मार्गप्रतीक्षा करीत होते.'[१२]

प्रार्थनासमाजाचे प्रचारक म्हणून नियुक्ती झाल्यानंतर विठ्ठलरावांनी जे दौरे काढले, त्यावेळी त्यांनी लिहिलेले प्रवासवर्णनात्मक लेखही 'विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने व उपदेश' या ग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले आहेत.

विठ्ठलरावांच्या ठिकाणी असलेल्या विविध साहित्यिक पैलूंचा आविष्कार त्यांच्या 'माझ्या आठवणी व अनुभव' या आत्मचरित्रात झाला आहे. विठ्ठलरावांनी आपले आयुष्य धर्मकारण, समाजकारण व राजकारण करण्यात घालविले. एक कर्ते सुधारक म्हणून आपल्या समाजकार्याचा ठसा त्यांनी महाराष्ट्राच्या समाजजीवनावर उठविला. अशा सुधारकाने स्वतः लिहिलेल्या आठवणींना भावी पिढीच्या दृष्टीने फार मोठे महत्त्व प्राप्त होणे स्वाभाविक आहे. परंतु केवळ आशयाच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण म्हणून नव्हे, तर एक लालित्यपूर्ण लेखनशैलीने नटलेले आत्मचरित्र म्हणून 'माझ्या आठवणी व अनुभव' या आत्मचरित्राचा उल्लेख करावा लागेल.

कायदेभंगाच्या आंदोलनाच्या काळात येरवड्याच्या तुरुंगात राजकीय कैदी म्हणून शिक्षा भोगत असतानाच, विठ्ठलरावांनी स्वतःच्या आठवणी लिहिण्यास प्रारंभ केला होता. त्यावेळी त्यांनी स्वतःच्या हस्ताक्षरात काही आठवणींचा भाग लिहून काढला. (आपल्या छापील आत्मचरित्राच्या एकूण पृष्ठांपैकी सुरुवातीच्या १०३ पृष्ठांपर्यंतचा मजकूर विठ्ठलरावांनी तुरुंगवासात लिहून काढला.[१३]) कारावासातून मुक्त झाल्यानंतर आत्मचरित्राचा पुढील भाग लिहिण्याचे काम त्यांच्या हातून लवकर झाले नाही. ते तसेच अपुरे राहिले. वृद्धावस्था व अनेक रोगांनी शरीर पोखरल्यामुळे १९३८–३९ च्या सुमारास त्यांनी कायमचे अंथरुण धरले. त्यांची दृष्टीही मंदावली. विठ्ठलरावांनी आत्मचरित्र पूर्ण करावे अशी त्यांचे धाकटे चिरंजीव श्री. रवींद्र यांची मनापासून इच्छा होती. त्यांनी जर पाठपुरावा केला नसता व स्वतः कष्ट घेतले नसते, तर विठ्ठलरावांच्या हातून आत्मचरित्र पूर्ण झाले नसते.

श्री. रवींद्र यांनी आवश्यक ती सर्व संदर्भसाधने जमविली आणि त्यांनी विठ्ठलरावांना आत्मचरित्र पूर्ण करण्यास उद्युक्त केले. श्री. रवींद्र म्हणतात, 'रोज नियमाने मी त्यांना आवश्यक तो मजकूर वाचून दाखवी आणि त्यावर ते भाष्य करीत. ते मी लिहून घेई. मी जे लिहिले ते अण्णा माझ्याकडून पुन्हा वाचून घेत. त्यात काही फेरफार करावयाचा झाल्यास तो ते करीत. पण हे सारे सुसूत्रपणे क्वचीच चालत नसे. मधुमेहावर इंजेक्शन देण्यास डॉक्टर आले, की त्यात खंड पडे. तसेच इतर कोणी त्यांच्या प्रकृतीची विचारपूस करण्यास आले, की मला तेथून उठून बाहेर जाणे भाग पडे. तेव्हा असे अडथळे इतके वारंवार येत, की कित्येक वेळा दहा ओळींचा मजकूरदेखील सबंध दिवसात लिहून होत नसे. त्यामुळे रात्री अण्णांची लहर लागली, की ते मला उठवून सांगत. अशा वेळी त्यांना इतका काही उत्साह येई, की सकाळी उजाडेपर्यंत वीस-पंचवीस पानांचा मजकूर लिहून होई. असा प्रकार तीन-साडेतीन वर्षे चालला'.[१४] अखेर अनेक अडचणींना तोंड देऊन, श्री. रवींद्र यांनी विठ्ठलरावांच्याकडून आत्मचरित्र पूर्ण करून घेतले. या आत्मचरित्राचा पूर्वार्ध, पुण्याच्या तत्कालीन, वत्सला प्रकाशनाने प्रकाशित केला. परंतु श्री. रवींद्र यांची तीव्र आंतरिक इच्छा असूनही, विठ्ठलरावांच्या हयातीत ते पूर्ण स्वरूपात प्रकाशित होऊ शकले नाही.

या शतकाच्या प्रारंभीच्या पंचवीस वर्षांच्या काळातील, महाराष्ट्राची सामाजिक व धार्मिक चळवळ चित्रित करणारा एक महत्त्वाचा दस्तऐवज म्हणून विठ्ठलरावांचे आत्मचरित्र अतिशय महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे महाराष्ट्राच्या सामाजिक व धार्मिक चळवळींचा अभ्यास करणाऱ्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने ते अतिशय उपयुक्त ठरले आहे. विठ्ठलरावांच्या आत्मचरित्रात त्यांचे बालपण, शिक्षण, आरंभीची धर्मसेवा आणि डी. सी. मिशनचा वृत्तांत यांना सविस्तर स्थान स्थान मिळाले आहे. आत्मचरित्राचा

उत्तरार्ध लिहिताना, विठ्ठलरावांची रोजनिशी, इंग्लंडमधून 'सुबोध पत्रिके'साठी लिहिलेले प्रवासवर्णनात्मक लेख, देशाच्या विविध भागांतील दौऱ्यासंबंधी प्रसिद्ध केलेले प्रवासवर्णनात्मक लेख, डी. सी. मिशनसंबंधी वेळोवेळी लिहिलेले लेख इ. चा मोठ्या प्रमाणात आधार घेतलेला स्पष्ट दिसून येतो. ज्या परिस्थितीत हे आत्मचरित्र पूर्ण करण्यात आले, ते पाहता तसे घडणे अपरिहार्य होते.

आत्मचरित्रातील पूर्वार्ध, ज्यापैकी बराचसा भाग येरवड्याच्या कारावासात लिहिला गेला, तो मात्र लालित्यपूर्ण शैलीने नटला आहे. विठ्ठलरावांच्या साहित्यिक पैलूंचा आविष्कार मोठ्या उत्कटतेने पूर्वार्धातील निवेदनातच झाला आहे. त्यांनी आपल्या बालपणातील आठवणीही वैशिष्टचपूर्ण ढंगात सांगितल्या आहेत. येरवड्याच्या कारावासात विठ्ठलरावांना एकांत मिळाला. त्या एकांतवासात त्यांना बालपणीच्या आयुष्यात डोकावून पाहता आले आणि ते बालपणीच्या आठवणीत हरवून बसले. त्यामुळे साहजिकच त्यांच्या बालपणीच्या आठवणींच्या निवेदनात समरसता, सहृदयता व कमालीचा जिवंतपणा आला आहे.

डॉ. वि. भि. कोलते यांनी, विठ्ठलरावांच्या संपन्न, सत्यप्रिय व निगर्वी व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार त्यांच्या आत्मचरित्रात कसा झाला आहे हे सांगताना म्हटले आहे– 'सत्यकथन हा चरित्रवाङ्मयाचा आत्मा होय. याविषयी लेखकाला जितकी काळजी व सावधानता बाळगणे शक्य होईल तेवढी थोडीच असते. अशा परिस्थितीत विस्मृत प्रसंग कल्पनेने रचून आत्मचरित्राची किंवा आठवणींची कादंबरी करण्यापेक्षा आपल्या विस्मरणाची नोंद करण्यातच अधिक औचित्य असते. अण्णासाहेबांनी ते पाळण्याचा कसोशीने प्रयत्न केलेला दिसतो आणि त्यामुळे त्यांच्या या लेखनाला प्रामाणिकपणा आलेला आहे. आपल्या आठवणी लिहून काढीत असताना क्वचित् लेखकाच्या ठिकाणी गर्व किंवा आढ्यता येणे स्वाभाविक ठरेल! तथापि, या दोषांचा स्पर्श या ग्रंथाला झालेला आढळत नाही. याचे कारण अण्णासाहेबांची शालीन व नम्र वृत्ती. लहानपणची संस्मरणे देताना खेळातील आणि अभ्यासातील आपली हुशारी नुसती नमूद करणे निराळे आणि ती आढ्यतेने सांगणे निराळे. ही आढ्यता अण्णांच्या स्वभावातच नसल्यामुळे त्यांच्या निवेदनातही आलेली नाही. क्वचित् आपल्या विषयीची इतरांची मते त्यांनी नमूद केली आहेत हे खरे, पण ती जशी गौरवाची आहेत तशी निंदेचीही आहेत. मँचेस्टर कॉलेजातील विद्यार्थ्यांनी त्यांच्याविषयी लिहिलेली दोन पद्ये किंवा तेथील अधिकाऱ्यांनी त्यांना दिलेले दोन दाखले उद्धृत करण्यात केवळ वस्तुस्थितीचे निवेदन आहे, आत्मस्तुतीचा अहंकार किंवा आनंद नाही.'[५]

विठ्ठलरावांच्या रोजनिशांचे 'महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांची रोजनिशी' या नावाने प्रा. गो. मा. पवार यांनी संपादन केले आहे. पहिल्या दोन रोजनिशांचा उल्लेख विठ्ठलरावांनी 'फर्ग्युसनमधील रोजनिशी व 'इंग्लंडमधील रोजनिशी' असा नंतरच्या काळात केला आहे. तर तिसरीवर 'येरवड्याच्या तुरुंगातील रोजनिशी' असे नाव त्यांनी स्वतःच लिहिले आहे. विठ्ठलरावांनी, त्यांच्या आयुष्याच्या वेगवेगळ्या तीन कालखंडांत लिहिलेल्या या रोजनिशा आहेत. इ. स. १८८८ मध्ये ते फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये शिकत असताना, १९०१–१९०३ मध्ये धर्मशिक्षणासाठी ऑक्सफर्डला गेले असताना व कायदेभंगाच्या चळवळीच्या काळात त्यांना तुरुंगवास भोगावा लागला त्या वेळी– अशा तीन वेगवेगळ्या वेळी लिहिलेल्या या रोजनिशा आहेत. विठ्ठलरावांची रोजनिशी नोंदीच्या स्वरूपाची नाही. तर तिचे स्वरूप अभिव्यक्तीचे असून, तिच्यात विठ्ठलरावांचे व्यक्तिमत्त्व आविष्कृत झाले आहे.

आपल्याकडे सार्वजनिक क्षेत्रात काम करणाऱ्या मान्यवर व्यक्तीने रोजनिशी लिहिणे ही एकंदर दुर्मिळ बाब झाली आहे. त्यामुळे विठ्ठलरावांसारख्या समाजसुधारकाने लिहिलेल्या रोजनिशीला आगळेवेगळे महत्त्व प्राप्त झाले आहे. शिवाय, विठ्ठलरावांची रोजनिशी अंतरंग प्रगट करणारी असल्यामुळे, सामाजिक इतिहासाच्या दृष्टीनेच नव्हे तर वाङ्मयीन गुणवत्तेच्या दृष्टीनेही फार महत्त्वाची ठरली आहे.

विठ्ठलरावांचे भाषेवर विलक्षण प्रभुत्व होते व त्यांची लेखनशैली लालित्यपूर्ण होती हे रोजनिशी

अनुक्रमणिका

वाचताना सहज जाणवते. 'त्यांची लेखनशैली सरळ, नेमकी व जोरकस आहे. तिचे वळण अस्सल मराठी आहे. संस्कृत वा इंग्रजी वळणाने त्यांची शैली अजिबात दूषित झाली नाही' असे विठ्ठलरावांच्या शैलीचे वर्णन करून प्रा. गो. मा. पवार म्हणतात– 'प्रवास असो वा निसर्ग असो, प्रसंग असो की स्थळ असो, भावना असो की विचार असो, कुटुंब असो की व्यक्ती असो अथवा श्रेष्ठ दर्जाचा अध्यात्मिक अनुभव असो– या साऱ्यांचे वाचणाऱ्याच्या मनाला साक्षात् प्रत्यय देणारे वर्णन अण्णासाहेब करतात. ही चित्रे डोळ्यासमोर दृश्य उभी करणारी असली तरी ती नुसती एकेरी, वस्तुनिष्ठ अशी वर्णने नसतात. त्यात बघणाऱ्याची भावना व त्याच्या मनात उठणारे विचार यांची जोड असल्याने ह्या वर्णनाला भरघोसपणा प्राप्त होतो. अण्णासाहेबांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे रंग त्या वर्णनाला प्राप्त होतात व ती परिणामघन होतात.'[१६]

विठ्ठलरावांनी कोणताही हेतू डोळ्यांसमोर ठेवून रोजनिशी लिहिली नाही. त्यांच्या मनात, वेगवेगळ्या प्रसंगांच्या वेळी जे भावनिक तरंग निर्माण झाले, त्यांची त्यांनी वेळोवेळी प्रामाणिकपणे नोंद केली व त्यातून उत्तम दर्जाची ललित वाङ्मयकृती निर्माण झाली.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा खरा पिंड समाजसुधारकाचा होता. आपल्या आयुष्यात समाजसुधारणेचे त्यांनी अनेक उपक्रम हाती घेतले आणि त्यांच्या पूर्ततेसाठी आपले संपूर्ण जीवन व्यतीत केले. सार्वजनिक जीवन जगत असतानासुद्धा विठ्ठलरावांनी प्रयत्नपूर्वक आपली विचारशीलता व भावनाशीलता जतन केली आणि त्याचाच आविष्कार त्यांच्या वैचारिक व ललित लेखनात झाला आहे. महाराष्ट्रातील विचारवंतांनी आणि साहित्यिक टीकाकारांनी आवर्जून दखल घ्यावे असेच विठ्ठलरावांचे वैचारिक व ललित साहित्य आहे.

संदर्भ

१. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, पुरस्कार, पृ. ७.
२. शिंदे, वि. रा., भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न, महाराष्ट्र शासन प्रकाशन, पृ. १३–१४.
३. शिंदे, वि. रा., भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न, महाराष्ट्र शासन प्रकाशन, पृ. १५.
४. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, प्रस्तावना, पृ. १६.
५. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, प्रस्तावना, पृ. १३.
६. शिंदे, वि. रा., माझ्या आठवणी व अनुभव, (१९५८), पृ. ४१५.
७. शिंदे, वि. रा., माझ्या आठवणी व अनुभव, (१९५८), पृ. ४११–४१२.
८. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, पृ. १४७.
९. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, पृ. १७३.
१०. मंगुडकर, मा. पं., (संपा.), शिंदे लेखसंग्रह, पृ. १९२.
११. मंगुडकर, मा. पं., (संपा), शिंदे लेखसंग्रह, पुरस्कार, पृ. १०.
१२. केसकर, बी. बी., (संपा.), वि. रा. शिंदे यांचे लेख, व्याख्याने व उपदेश, त्रोटक चरित्र, पृ. ४.
१३. पवार, गो. मा., (संपा.), महर्षी शिंदे यांची रोजनिशी, पृ. २१९.
१४. शिंदे, वि. रा., भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न, महाराष्ट्र शासन प्रकाशन, पृ. ३५.
१५. शिंदे, वि. रा., माझ्या आठवणी व अनुभव, पृ. ८–९.
१६. पवार, गो. मा., (संपा.), महर्षी शिंदे यांची रोजनिशी, प्रस्तावना, पृ. ४२.

अनुक्रमणिका

वैज्ञानिक दृष्टिकोन व प्रस्थापित धर्म

व. त्रि. चिपळोणकर

आधुनिक भारतामधील परिस्थितीचे परिशीलन केले असता, एका प्राचीन काळी सर्व दृष्टीने प्रगत व समृद्ध असलेला हा देश विज्ञान व तंत्रविद्येमध्ये मागासलेला असा का झाला, हा प्रश्न प्रत्येकाच्या मनात उद्भवल्यावाचून राहत नाही. आज भारताची गणना जगातील सर्वांत गरीब अशा राष्ट्रांमध्ये करण्यात येते. त्याच्या मागील काही कालखंडातील इतिहासाचे अवलोकन केले, तर या देशाने आपले राजकीय स्वातंत्र्य दीर्घकाळपर्यंत गमावले होते, असे आढळते. या देशाचा गेल्या हजार वर्षांचा इतिहास म्हणजे लष्करी पराभवांच्या पुनरावृत्तीची उद्वेगजनक कथा वाटते. अतिप्राचीन काळी या जगात ज्या काही चार पाच संस्कृती विकास पावल्या होत्या, त्यांमध्ये भारतीय संस्कृतीची गणना होत होती. ईजिप्त, बाबिलोन, ग्रीस व रोम या संस्कृतींनी जगाला पुष्कळ गोष्टी दिल्या. पण या जुन्या संस्कृती आज अस्तित्वात नाहीत. त्यांचे दर्शनदेखील आज वरील देशांत घडत नाही. फक्त चीन व भारत असे दोनच देश दिसतात की, ज्यांमधील संस्कृती दीर्घकाळपर्यंत टिकून राहिल्या व आजसुद्धा या देशांमध्ये जुनी परंपरा दृष्टीस पडू शकते. भारताने तांत्रिक विषयांत चीनएवढी प्रगती केली नाही हे जरी सामान्यपणे सत्य असले, तरी जगातील विज्ञान-विकासामध्ये त्याचा सहभाग महत्त्वाचा असा आहे. बीजगणित, दशांशपद्धती व शून्याची कल्पना या भारतामध्येच प्रथम शोधून काढल्या गेल्या, याबद्दल सर्व विचारवंतांचे एकमत आहे. अशी परिस्थिती असताना यापुढील शतकांमध्ये या देशाची जी अवनती होत गेली, तीमागील कारणमीमांसा शोधून काढण्याकरिता अनेक प्रयत्न करण्यात आले आहेत.

आजच्या भारतीय लोकमानसावर यूरोपियन व विशेषत: ॲंग्लो–सॅक्सन विचार व संस्कृती यांचा एवढा जबरदस्त पगडा पडलेला दिसतो की, भारतीय संस्कृतीने परिवर्तनाद्वारे स्वत:चे स्वतंत्र असे रूप धारण केले आहे, असे प्रतिपादन करणे अवघड दिसते. आज भारतीयांच्या समोर जे काही सामाजिक, आर्थिक किंवा राजकीय असे प्रश्न उभे आहेत, त्यांची उत्तरे शोधण्याकरिता आजचा भारतीय याच विशिष्ट विचारसरणीकडे किंवा तीमधील संदर्भाकडे धाव घेत असतो, असे दृश्य दिसते. त्यामुळे त्याच्या प्रतिसादामध्ये स्वतंत्र विचारापेक्षा यूरोपियन मतप्रणालीचे अनुकरण करण्यात आल्याचेच चित्र अधिक वेळा दिसून येते.

आधुनिक भारतीय साहित्यामध्ये (बंगाली व्यतिरिक्त), कलेत किंवा संस्कृतीमध्ये आपले स्वत:चे असे फारच थोडे मिळते, असे मत अनेक परकीय विचारवंतांनी व्यक्त केले आहे. आपला पोषाख, घरे, चित्रकला, शहररचना, सामान्य आचारविचार यांमध्ये हे परिणाम विशेष प्रकर्षाने जाणवतात. संगीत, तत्त्वज्ञान व नृत्यकला यांसारखे काही संस्कृतीचे विभाग असे आहेत की, ज्यांमध्ये आपल्या जुन्या परंपरेचे दर्शन आजसुद्धा आपणास घडू शकते. पार्लमेंटरी लोकशाही, आपण सध्या स्वीकारलेली बरीचशी नैतिक मूल्ये (उदा., देशातील सर्व लोकांकरिता एकच न्याय असावा हे ध्येय) यांसारख्या सर्व गोष्टी आपण सही सही दुसऱ्या संस्कृतीकडून उसन्या घेऊन आत्मसात केल्या आहेत.

तसे पाहिले असता हिंदू तत्त्वज्ञानात वैचारिक स्वातंत्र्य पहिल्यापासून होते व आजही आहे. नास्तिकापासून भक्तिभावाने ईश्वराप्रती शरणागती स्वीकारणाऱ्या व्यक्तीपर्यंत सर्व विचारप्रणालींच्या व्यक्तींचा हिंदू धर्मात समावेश होऊ शकत होता. तरी मध्ययुग सुरू होण्याच्या आधीपासून काही काळपर्यंत त्यावर धर्माने नव्हे, तर अंधश्रद्धा व रूढीने घातलेल्या आचारबंधनाचा प्रचंड पगडा

अनुक्रमणिका

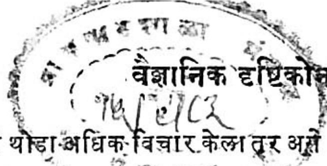
पडलेला दिसतो. या विसंगतीमुळे हिंदू मानसात एक प्रकारचा आंतरिक विरोध किंवा संघर्ष उत्पन्न होत असतो, असे काही मनोवैज्ञानिकांचे मत आहे. रूढीने घालून दिलेल्या, नियंत्रित केलेल्या संकुचित मार्गापासून जर कोणी हिंदू विचलित झाला, तर त्याला वाळीत टाकण्यात येत असे. किंवा प्रसंगी त्याची धर्मातून हकालपट्टी केली जात असे. पण अशा गोष्टींमुळे देशाचे केवढे राजकीय व सामाजिक नुकसान होत आहे, याची किंचितसुद्धा कल्पना त्या वेळच्या सनातनी धर्मश्रेष्ठींच्या डोक्यात येऊ नये, या गोष्टीचे आश्चर्य वाटल्यावाचून राहत नाही. समुद्रपर्यटनावर बंदी घातल्यामुळे भारताचा परराष्ट्रांशी होणारा व्यापार सर्वस्वी परकीय मुसलमानांच्या ताब्यात गेला, याची कल्पना या तथाकथित श्रेष्ठींना येऊ शकली नाही. यावर उपाययोजना म्हणून दक्षिणेतील एका राज्यकर्त्याने आपल्या राज्यातील काही व्यापाऱ्यांस मुसलमान होण्याचा सल्ला दिला, अशी एक कथा माझ्या वाचण्यात आली आहे. यावरून त्या काळी लोकमानसावर धर्मश्रेष्ठींचे केवढे जबरदस्त दडपण होते, याची कल्पना मात्र चांगल्या प्रकारे येते. आजसुद्धा भारतामध्ये काही धंदे फक्त काही विशिष्ट धर्माच्या लोकांच्या ताब्यात असलेले जे दृश्य दिसते, त्यामागे अशाच प्रकारची काहीतरी कारणपरंपरा असावी, असा तर्क करता येतो. वरील हकीगतींमध्ये श्रेष्ठींच्या अदूरदर्शत्वाची कीव करावी की, त्यांच्या अगतिक धर्मपंथियाची अधिक करावी हा एक उद्वेकजनक प्रश्न मात्र पुढे येतो.

अंधश्रद्धा व रूढीने घालून दिलेले इतर काही नियम अथवा बंधने इतकी अनैसर्गिक व विकृत स्वरूपाची आहेत की, त्यांचे पालन करणाऱ्या मनुष्यास आपली सारासार बुद्धी व चिकित्सक दृष्टी सर्वस्वी बाजूस ठेवण्यावाचून गत्यंतर नसावे. समुद्रपर्यटनबंदीबरोबर विधवा विवाहबंदी, केशवपन, सती, गोमूत्रप्राशन यांसारख्या प्रथांना विकृत या शिवाय दुसरे विशेषण लावणे योग्यच दिसत नाही. एके काळी याच समाजात सापाची पूजा केली जात होती, तर आपल्याच धर्मातील मानवजातीच्या अस्पृश्याला स्पर्श करणेसुद्धा निषिद्ध मानले जात होते. अशा सर्व प्रथांमुळे हिंदू व्यक्तीची स्वतंत्र बुद्धी व चिकित्सक क्षमता या दोहोंचे संपूर्ण अवमूल्यन केले जात असले पाहिजे, यामध्ये शंका नाही. कारण आपल्या सारासार बुद्धीचा स्विच बंद करून निव्वळ अंधश्रद्धेचा आश्रय घेतल्याशिवाय हिंदुमानवाला वरीलपैकी कोणतीही प्रथा अमलात आणणे हे शक्य झाले असेल, अशी कल्पना करणे अवघड वाटते. एखाद्या व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व मारून तिचे वैचारिक गुलामात रूपांतर करण्याकरिता अशा अपमानास्पद व हीन रूढी मुद्दाम शोधून काढल्या असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. अशा अंधश्रद्धेच्या वातावरणात वाढलेला मनुष्य नीच किंवा उच्च अशा कोणत्याही प्रकारच्या प्रस्थापित विचारास विरोध करण्याची शक्यता कमी वाटते. मनुष्याची स्वतंत्र बुद्धी मारून त्याचे होयबात रूपांतर करण्याकरिता काही संगीत उस्ताद किंवा अन्य गुरू आपल्या शिष्यास असली हलकी कामे सांगून त्याची परीक्षा घेत असल्याची उदाहरणे इतिहास व पुराणे यांमध्ये भरपूर सापडतात.

धर्मामधील उच्च तत्त्वे बाजूस ठेवून त्यांऐवजी अंधश्रद्धेने नियत केलेल्या रूढीला महत्त्व दिल्याची उदाहरणे त्या काळच्या भारताच्या इतिहासामध्ये अनेक ठिकाणी आढळतात. निषिद्ध पाणी चुकून प्यायल्यामुळे किंवा अशाच प्रकारचे अन्न खाल्यामुळे समाजामधील मोठ्या गटांना धर्माबाहेर घालवून दिल्याच्या अनेक हकिगती वाचावयास मिळतात. उत्तर प्रदेशामध्ये हिंदू बहुसंख्य असता त्यापलीकडील बांगला देशामध्ये मुसलमान बहुसंख्य कसे झाले हे विचार करावयास लावणारे उदाहरण आहे. सनातनी लोकांनी सर्वत्र एकच तत्त्व पाळले असे पण दिसत नाही. हिंदूंकरिता ज्यांनी 'आनंदवनभुवन' निर्माण केले अशा शिवाजी महाराजांना राज्याभिषेकाचा अधिकार नाही असे एकीकडे प्रतिपादन केले, तर बंगालमध्ये इंग्रजाच्या निशाणाची 'वेदशास्त्रपुराणोक्त' अशी पूजा करून त्याच्या अंमलाला सार्वजनिक रीत्या आशीर्वाद दिल्याची हकीगत नुकतीच प्रसिद्ध झाली आहे. धर्मश्रेष्ठींजवळ निव्वळ संकुचित पोथीनिष्ठ कालबाह्य दृष्टिकोनच होता असे नसून ते प्रसंगी किती लाचार होऊ शकत याचे हे एक उत्तम उदाहरण मिळते.







या घटनेविषयी थोडा अधिक विचार केला तर असे लक्षात येते की, ज्ञानाच्या आकलनापेक्षा पाठांतरावर भर दिला गेल्यामुळे हे ज्ञान फक्त उपजीविकेचे साधन बनले. प्रत्यक्ष जीवनात त्याला संदर्भ राहिला नाही. स्त्रिया या सामान्यपणे जास्त पुराणमतवादी प्रवृत्तीच्या असतात आणि भारतीय स्त्रिया वरील नियमाला अपवाद नव्हत्या. भारतीय स्त्रियांच्या वेशभूषेत झालेला फरक पुरुषांमधील वेशफरकाप्रमाणे मूलभूत स्वरूपाचा अजून तरी झाला नाही, ही घटना या विधानाच्या पुष्ठयर्थ नमूद करता येते. अशिक्षित पण वयाने ज्येष्ठ सनातनी स्त्रिया व पोथीनिष्ठ पढतमग्न सनातनी (ज्याचा आधुनिक जगाशी कधीच संपर्क आला नाही) अशा लोकांच्या हाती रूढीनियम ठरविण्याची सूत्रे गेल्यामुळे धर्मतत्त्वांचे निव्वळ अंधश्रद्धा व रूढ प्रथेत रूपांतरण झाले असावे. या सर्व प्रथा काटेकोरपणे पाळण्यातच हिंदू सार्थक मानू लागला. कदाचित या गोष्टीमुळे त्याचा अहंकार सुखावत असावा. सोवळचा-ओवळचाच्या प्रस्थामागे ही अहंकाराचीच प्रेरणा असावी, असे मानावयास जागा आहे. स्वामी विवेकानंदांनी या संदर्भात व्यक्त केलेले पुढील विचार उल्लेखनीय वाटतात : 'हिंदुधर्मामधील काही पंथ किंवा गट यांमध्ये अतिरेकी दुराग्रहाचा वापर करून धर्मतत्त्वांना स्वयंपाकघरात ढकलून देण्यात आले आहे. त्यामुळे ही उच्च धर्मतत्त्वे जनमानसासमोर येण्याची आशाच राहिली नाही. हा धर्म नसून एक प्रकारचा जडवादच आहे. ज्ञान, कर्म किंवा भक्ती यांचा या प्रक्रियेशी काहीही संबंध नाही; तर हे एक प्रकारचे पागलपण आहे. आणि या मार्गावर जे श्रद्धा ठेवून राहिले आहेत ते ब्रह्मलोकाऐवजी वेडयाच्या इस्पितळात जाण्याची शक्यताच अधिक दिसते.'

केरळामध्ये एका विशिष्ट खालच्या जमातीच्या स्त्रियांनी ख्रिश्चनधर्म स्वीकारल्यानंतर चोळचा घालावयास सुरुवात केली म्हणून तेथील उच्च वर्णीय हिंदूंनी बंड केल्याची हकीगत इतिहासात सापडते. इ. स. १८५७ साली स्वातंत्र्ययुद्ध झाले. त्यामागे स्वातंत्र्य गेल्यामागचे दुःख होतेच; पण गाईचे व डुकराचे मांस लावलेली काडतुसे बंदुकांकरिता दिली जात होती ही तत्कालिक प्रेरणासुद्धा त्यामागे होती हे सर्वश्रुत आहे. अजूनसुद्धा अशा कितीतरी 'पवित्र गाई' देशाच्या प्रगतीच्या मार्गात अडथळा आणताना आढळतात.

मेडिकल शिक्षणक्रमाचे शिक्षण पुरे करीत असलेल्या, लग्न झालेल्या मनुष्यास त्याने डोक्यावर केस ठेवून कॉलरचा शर्ट घातल्याबद्दल घरी परत येताच त्याच्या वरिष्ठ भावाने त्याच्या मुस्काटात मारल्याची सत्यकथा मी माझ्या मागील पिढीमधील एका व्यक्तीबद्दल ऐकली आहे. असा शर्ट घातल्याने हिंदू धर्माचे काय नुकसान झाले, याविषयी कल्पना करणेसुद्धा कठीण वाटते. मनोविज्ञानाप्रमाणे एकसाचीवपणा (conformity) बद्दल आग्रह धरला, तर व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाची मोठचा प्रमाणात हानी होऊ शकते. व्यक्तिमत्त्वाला मारून टाकण्याचे प्रयोग ज्या देशात धर्माच्या नावाखाली केले जातात, तेथील लोकांमध्ये स्वतंत्र विचार किंवा चिकित्सक बुद्धी निर्माण होईल, अशी अपेक्षा करणेसुद्धा बरोबर होणार नाही. आणि विज्ञानाचा विकास होण्याकरिता नेमक्या याच दोन गोष्टींची आवश्यकता असते.

विकास मार्गामध्ये अनुकरण ही पहिली पायरी असू शकते; पण निव्वळ अनुकरणाने देशाच्या मानसाचा विकास होत नाही. प्रत्येक देशामधील परिस्थिती सारखी नसते. त्यामुळे सर्वांकरिता यथार्थ असा एकच प्रकारचा विचार अनुरूप होतो, असे पण सामान्यपणे आढळत नाही. आज जगामध्ये आढळणाऱ्या विविध राष्ट्रांमधील परिस्थितीचे अवलोकन केले असता वरील विधानाची सत्यता पटते. या सर्व देशांत एकाच प्रकारची समाजव्यवस्था किंवा राज्यव्यवस्था अस्तित्वात नाही. त्यांमधील न्यायव्यवस्था पण विभिन्न प्रकारची आहे. यामुळे या निरनिराळचा देशांमधील लोकांची नैतिक मूल्ये व ध्येये ही एकसारखीच असतील असे मानावयाचे कारण नाही. विज्ञानाचा विकास झाल्यामुळे आधुनिक काळातील दळणवळण-साधनांत प्रगती झाली व त्यामुळे देशादेशांतील विचारांची व मूल्यांची देवघेव मोठचा प्रमाणात होऊ शकत आहे. अशा विचारविनिमयक्रियेमुळे विज्ञानाच्या विकासास मदत होत आहे, यामध्येसुद्धा शंका नाही. या दोन्ही प्रकारच्या क्रिया परस्परसहायक अशा दिसतात. भारतामध्ये पूर्वी अस्तित्वात असलेला स्पृश्यास्पृश्य हा भेदभाव घालवून टाकण्याची प्रक्रिया रेल्वे व इतर सार्व-

अनुक्रमणिका

जनिक वाहनांमुळे झाली, असे अनेक विचारवंतांचे मत आहे. दळणवळणाच्या सुलभतेमुळे देशादेशांमधील दळणवळण वाढले एवढेच नसून देशामधील विविध सांस्कृतिक गटांना एममेकांजवळ येण्याची संधी मिळत आहे, असे म्हणता येते. या सर्व घडामोडींमुळे विज्ञानविकासास हातभार लावला जात आहे असे वाटते. मनुष्याचे व्यक्तिमत्व जेव्हा प्रगत पावते, तेव्हा त्याची बुद्धी स्वतंत्रपणे व निबंध अशी कार्य करू शकते. त्याच्या मनासमोरील क्षितिजे पण विस्तार पावतात. या विधानाच्या पुष्टचर्थ असे सांगता येते की, पूर्वीच्या काळी जेव्हा मानवी मनावर अनेक बंधने होती, त्या वेळी भारतामध्ये स्वतंत्र ग्रंथनिर्मिती अशी फारच थोडी झाली. त्या काळातील विद्वान मंडळी जुन्या ग्रंथावर टिप्पणी करण्यातच कृतार्थता मानीत, असे दिसून येते. त्याच त्याच पौराणिक गोष्टींशिवाय कवींनासुद्धा काव्य रचण्याकरिता दुसरे विषय मिळत नव्हते.

मोरोपंत या प्रख्यात मराठी कवीने अठरा प्रकारची निरनिराळी रामायणे लिहिली होती, ही गोष्ट वर निर्दिष्ट केलेल्या मनोवृत्तीचे एक उदाहरण म्हणून देता येते. यूरोपमध्येसुद्धा या प्रकारची मनोवृत्ती प्रबोधन काळापूर्वी नव्हती, असे नाही. एका सुईच्या टोकावर किती देवदूत नाचू शकतील या विषयावर त्या काळच्या विद्वानाने एक प्रबंध लिहिल्याचे कळते. सेंट ऑगस्टीन याने असे लिहिले आहे की, वस्तूचा खोल शोध घेऊन तिच्या आंतरिक स्वरूपाविषयी कल्पना करून घेण्याची आवश्यकता नाही. विज्ञानाचे उद्दिष्ट बरोबर या उलट असे असते. सारासारबुद्धीचा वापर करून भौतिक जगामधील घटना तपासून घेण्याची रीत गॅलिलीओने प्रथम वापरात आणली. त्या काळी बायबलमधून एक चुकीचा अर्थ काढून धर्मगुरूंनी ठरवले होते की, पृथ्वी स्थिर असून तिच्याभोवती आकाशात सूर्य फिरत आहे. गॅलिलीओचे मत याच्या अगदी बरोबर उलट होते व या संदर्भात त्याने म्हटले आहे की, The Bible teaches us how to go to heaven and not how the heavens go (भावार्थ : बायबलवरून स्वर्ग गाठण्याकरिता मार्ग कोणता हे कळते; पण या स्वर्गाचा मार्ग काय आहे, याविषयी काही खुलासा मिळत नाही). धर्म व विज्ञान यांमधील फरक वरील वाक्याने स्पष्ट होतो. परमार्थ साधण्याकरिता, मनःशांतिकरिता धर्म योग्य मार्गदर्शन करतो. पण भौतिकी जगात घडणाऱ्या घटनांची मीमांसा करण्याकरिता मनुष्याने विज्ञान व त्याकरिता आपली स्वतंत्र बुद्धी वापरली पाहिजे, हे उघड होते.

कुतूहलबुद्धीने नवे नवे प्रश्न उपस्थित केल्यावाचून मनुष्याच्या ज्ञानात वाढ होत नाही. कोणतीही घटना कशी घडते, हा प्रश्न विज्ञानाच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाचा असा असतो. पूर्वीच्या ज्ञानवंतांनी लिहून ठेवलेली मीमांसा आपण जर डोळे मिटून अंतिम सत्य म्हणून स्वीकारावयाचे ठरवले, तर नवे प्रश्न अथवा विचार उपस्थित होण्याची प्रक्रियाच थांबेल. उदा; ॲरिस्टॉटल याने असे लिहून ठेवले होते की, चंद्राचा पृष्ठभाग स्फटिकापासून बनला आहे. गॅलिलीओने आपल्या दुर्बिणीमधून चंद्राचे निरीक्षण केले, तेव्हा त्यावर पृथ्वीप्रमाणेच दगड व डोंगर आढळून आले. ॲरिस्टॉटलच्या मोठ्या लौकिकामुळे वरील सर्वस्वी चुकीची कल्पना हजार वर्षांहून अधिक काळपर्यंत विचारवंतांच्या मनास पछाडून बसली होती असे कळते. धार्मिक रूढीने घालून दिलेल्या सर्व वेड्यावाकड्या नियमांचा स्वीकार करण्याची सवय हिंदू मनुष्यास लागल्यामुळे तो एक हिंदू मानसाचा अविभाज्य भाग बनला असावा. या धारणेमुळे प्राचीन काळी जमा केलेले ज्ञान जतन करून ठेवले गेले असेल, पण या गोष्टीकरिता आपणास मोठी किंमत द्यावी लागली आहे. कारण या ज्ञानाबरोबर कितीतरी अंधश्रद्धा व कालबाह्य रूढी पण आपण तितक्याच निष्ठेने जतन करून ठेवल्या आहेत.

पाठांतरावर भर दिल्यामुळे प्राचीन ग्रंथांमधील ज्ञान आपण त्याच्या मूळ स्वरूपात पाहिजे तेव्हा मिळवू शकत होतो. कारण या पद्धतीमुळे अर्थ व ध्वनी या दोहोंचे रक्षण होते, यामध्ये बिलकूल शंका नाही; पण या पद्धतीमध्ये अनेक लोकांना प्रक्षिप्त मजकूर घालण्याची पण संधी मिळते, ही गोष्ट पण तितकीच सत्य आहे. आपल्या सारासार बुद्धीचा वापर करून जतन करण्यास योग्य कोणते व अयोग्य कोणते हे पाहण्याचे काम न केल्यामुळे

अनुक्रमणिका

चांगल्या गोष्टीबरोबर अनेक निकृष्ट गोष्टींची पण साठवण होत गेली. पुराणांमधील अनेक गोष्टी या सदरात मोडण्याजोगत्या आहेत, हे त्या वाचल्यानंतर लक्षात येते. उदा., ब्राह्मणामधील हरिश्चंद्राची कथा प्रचलित कथेपेक्षा अगदी निराळी आहे. तीमध्ये दानाच्या घटनेचे वर्णन मिळत नाही. दानाची प्रशंसा करण्याच्या प्रयत्नात या मूळ गोष्टीला केवढे निराळे स्वरूप दिले गेले आहे हे पाहण्याजोगे आहे. वरील उदाहरणावरून आपल्या धर्मग्रंथांत खरोखरी काय लिहिले आहे व मागाहून काय जोडले गेले या करिता परत सारासार बुद्धीचा वापर करणे कसे आवश्यक आहे, याविषयी थोडा उल्लेख केला.

यूरोपमध्ये ज्या लॅटीन देशांमध्ये धर्मविचाराचा आंधळेपणाने स्वीकार करण्यात येत होता, त्यांमध्ये विज्ञानाची प्रगती विशेष उल्लेखनीय अशी झाली नाही, असे सामान्यपणे म्हणावे लागते. पण यात गमतीची गोष्ट अशी आहे की, प्रस्थापित धर्माचा यूरोपमध्ये सर्वांत जास्त प्रभाव ज्यामध्ये होता अशा इटालीमध्ये विज्ञानाची सुरुवात होऊन, तिची जोपासना पण काही काळ तेथेच झाली. ही गोष्ट योगायोगानेच घडून आली असे म्हणावे लागते; कारण तीकरिता कोणतेही कारण दिसत नाही. मनुष्यास उपयुक्त अशी गव्हाची जात मध्यपूर्वेतील भागात जशी योगायोगानेच निर्माण झाली, तसाच हा प्रकार समजला पाहिजे. दुर्बिणीचा शोध लावून गॅलिलीओने विज्ञानाची मुहूर्तमेढ रोवली असे म्हटले जाते. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरत असते असे प्रतिपादन करणारा ब्रूनो व निर्वातावर प्रथम संशोधन करणारा टॉरीसेली या दोघांचे कार्य इटालीमध्येच झाले. पण यानंतर अँग्लो-सॅक्सन देशांमध्ये धार्मिक सुधारणेचे वारे सुरू झाले. त्यामुळे लोकमानसाला जो नवा दृष्टिकोन मिळाला, तो विज्ञानाच्या विकासाकरिता विशेष उपयुक्त ठरला. फ्रान्समध्ये राज्यक्रांती झाली त्याच्या अगोदर काही काळ तेथेही नवीन प्रगत विचारांचे मंथन होताना दिसत होते. त्यामुळे कदाचित लॅटीन देशांमध्ये फ्रान्सचे स्थान विज्ञानामधील प्रगतीच्या दृष्टीने पाहता बरेच वरचे झाले. अशी एक कथा सांगितली जाते की, मध्ययुगात फ्रान्समध्ये बोव्हे येथे एक मोठे कॅथेड्रल बांधण्यात आले. यांचे अभिकल्पन करणाऱ्या कलाकाराजवळ पुरेसे वैज्ञानिक ज्ञान नसल्यामुळे हे कॅथेड्रल बांधल्यापासून काही दिवसांतच कोसळून पडले. या घटनेपासून योग्य तो बोध घेऊन तेथील चर्चच्या शाळेत व्याकरणमीमांसा व तर्कवाद या विषयांच्या जोडीला गणित व खगोलशास्त्र हे तांत्रिक विषय पण शिकविण्यास सुरुवात केली.

पूर्वग्रहदूषित नाहीत असे सुधारणावादी प्रगत धार्मिक विचार व बुद्धिप्रामाण्यता निकषाचा स्वीकार या दोन गोष्टींची विज्ञानाची जोपासना होण्याकरिता आवश्यकता असते, असा एक निष्कर्ष आपणास वरील विवेचनावरून सुचविला जातो. आजसुद्धा ज्या देशांतील लोकमानसावर रूढ कल्पनांचे प्राबल्य दिसते अशा देशांमध्ये विज्ञान व तंत्रविद्या यांचा प्रसार होणे किंवा त्यामध्ये विकास घडून येणे या दोन्ही गोष्टी अवघड ठरतात. क्रांतिपूर्व व क्रांतीनंतरचा रशिया यांमधील परिस्थितीचे परिशीलन व तुलना केली असता त्यांमधील फरक चटकन ध्यानात येतो. तेथील राज्यक्रांतीनंतर रशियामध्ये विज्ञानाच्या साहाय्याने समाजवादी समाजरचना स्थापावयाचे ध्येय स्वीकारण्यात आले. या कार्याकरिता असणारी प्रेरणा वैज्ञानिक स्वरूपाची नव्हती; ती जवळ जवळ धार्मिक स्वरूपाची होती, असे म्हटले जाते. मनुष्याकरिता बरेवाईट, शुभ–अशुभ काय, याविषयीची स्पष्ट कल्पना यामध्ये होती. देशातील सर्व व्यक्तींना समान न्याय व समान जीवनावश्यक वस्तूंचे वाटप, प्रगतीकरिता समान संधी अशी अनेक अंगे या प्रेरणेमध्ये समाविष्ट झाली होती. केवळ भावनात्मक दृष्टीने देशाच्या प्रगतीची अमूर्त दिवास्वप्ने पाहणे ही एक गोष्ट मानली, तर त्यांना विज्ञानाची मदत घेऊन सत्यसृष्टीत आणून दाखविणे ही वेगळीच गोष्ट असते. ध्येये निश्चित झाल्यावर त्यांना प्रत्यक्षात साध्य करण्याकरिता विज्ञानप्रणीत मार्गाचा स्वीकार ही गोष्ट रशियन राज्यक्रांतीमध्ये महत्त्वाची अशी ठरली. गेल्या काही वर्षांत रशियाने विज्ञान व तंत्रविद्या यांमध्ये केलेली आश्चर्यकारक प्रगती सर्वांना ज्ञातच आहे.

जीवन हे गतिहीन अवस्थेत कधीच राहू शकत नाही. त्यामुळे ज्या समाजामध्ये जडशीलता येते, त्याची अवनती किंवा नाश झाल्यावाचून राहत नाही.

अनुक्रमणिका

इंका लोकांच्या देशात जेव्हा पोर्तुगीज लोकांनी स्वारी केली, तेव्हा तेथील समाजाच्या स्थितीमध्ये या प्रकारची जडशीलता अंधश्रद्धेने आली होती. पोर्तुगीज लोक त्यांना देवदूत वाटले. देशातील सोने व इतर संपत्ती लुबाडण्याकरिता तेथील राजाला एका झाडाला बांधून त्याला ठार केले गेले तेव्हा पण त्याने या कृत्यास बिलकूल प्रतिकार केला नाही. कारण ही घटना देवाच्या इच्छेनेच होत आहे, अशी त्याची अंधश्रद्धा होती. भारतामध्ये बखत्यार खिलजीने जेव्हा बंगालच्या राजावर प्रथम स्वारी केली तेव्हा त्याच्याजवळ फक्त तेरा सैनिक होते, असे सांगितले जाते. तेथील राजपंडिताने राजाच्या दैवामध्ये एका श्वेत घोड्यावरून येणाऱ्या योद्ध्याच्या हस्ते मृत्यू अटळ आहे, असे भविष्य केल्यामुळे येथील राजानेसुद्धा काही प्रतिकार केला नाही. परिणामी त्याची व त्याच्या कुटुंबियाची कत्तल होऊन राजघराण्यातील स्त्रियांना बाटवून मुसलमान करण्यात आले. निव्वळ अंधश्रद्धेचा स्वीकार करून मनुष्यानें सारासार विचार करण्याचे सोडले, तर त्याची काय स्थिती होते, हे वरील उदाहरणांवरून स्पष्ट होते.

मागे वर्णन केल्याप्रमाणे जीवन हे गतिमान असते. त्यामुळे कोणत्याही एका तत्त्वाला किंवा विचारसरणीला चिकटून राहून अंतिम सत्य मिळण्याचा संभव कमी राहतो. विज्ञानामध्ये ज्याप्रमाणे आपल्या संकल्पना अनुभवानुसार सतत बदलत असतात, त्यांना पूर्वग्रह किंवा प्रस्थापिताकडून विरोध होऊ शकत नाही. अशीच प्रक्रिया मनुष्याच्या बौद्धिक किंवा नैतिक क्षेत्रात घडणे अपरिहार्य असते. म्हणून जुन्या कल्पना व काही वेळा श्रद्धा या नवीन अनुभवांच्या संदर्भात प्रसंगी सारासार बुद्धिवादाचा उपयोग करून परत परत तपासून घेऊन त्यांमध्ये योग्य ते बदल घडवून आणणे आवश्यक होते. या कार्याकरिता मनुष्याची सारासारबुद्धीच विशेष उपयुक्त ठरते, असे दिसते. काही लोकांना (उदा; संशोधकांना) त्यांच्या अंतर्मनामधील स्फूर्तीमुळे नव्या कल्पना किंवा विचार सुचतात; पण ही क्रिया सर्वसामान्य मनुष्याच्या बाबतीत क्वचितच घडते. आपल्या श्रद्धेच्या अनुरूपतेची तपासणी करण्याकरिता त्याला सारासारबुद्धी वापरण्याशिवाय दुसरा काही पर्याय असत नाही. अशा तपासणीकरिता निव्वळ तार्किक निकषाचाच उपयोग करावा असा आग्रह धरणे पण योग्य दिसत नाही. कारण नैतिक मूल्यांकरिता तर्कनिष्ठ विवेचन करणे कठिण दिसते. अशा वेळी मनुष्य सौंदर्यदृष्टीसारख्या इतर निकषांचा पण उपयोग करीत असावा.

कलकत्ता येथील प्रख्यात कालीमातेच्या देवळात काही काळापूर्वी रेडे मारून बळी देण्याची प्रथा होती. भारतामधील बहुसंख्य लोक मांसाहारी आहेत. त्यांच्याकरिता या देशात रोज लक्षावधी जनावरांचा संहार केला जातो. त्यामुळे देवळात रेडे मारू नयेत याकरिता तर्कनिष्ठ युक्तिवाद करणे कठीण दिसते. आवारात मारलेल्या रेड्याच्या ठिकठिकाणी पडलेल्या रक्ताने व त्यावर घोंगावणाऱ्या माशांमुळे तेथील वातावरण इतके घृणास्पद होते की, त्यामुळे कोणत्याही संवेदनक्षम मनुष्याला त्याची किळस आल्यावाचून राहणार नाही. आणि या सर्व गोष्टी पवित्र धर्माच्या नावाखाली करण्यात याव्यात, यामध्ये पण एक आंतरिक विरोध जाणवतो. काही शतकांपूर्वी असा प्रकार त्यावेळच्या लोकभावनेला सुसंगत वाटत होता. विसाव्या शतकामधील लोकभावनेला तो रुचत नाही. एवढीच टिपणी या गोष्टीवर करणे शक्य होते.

कालानुसार मनुष्याच्या कल्पना सारख्या बदलत असतात व त्या बदलतच राहणार. त्याच्या आचारविचारात तद्नुरूप बदल होऊन ते एकमेकांशी सुसंगत होण्याची आवश्यकता असते. गतिशीलता व परिवर्तनशीलता या दोन गोष्टी जीवनाकरिता आवश्यक आहेत. ज्या देशांत या गोष्टींची दखल घेतली जात नाही, त्या देशांत विज्ञान प्रगत पावणे कठीण होते आणि त्या देशांचे भवितव्यही चांगले राहत नाही, असा निष्कर्ष काढता येतो.

उपनिषदात सुचविल्याप्रमाणे सत्यधर्माचे सुवर्णरूप डागळले आहे, ते परत परत घासून उज्ज्वलित करावयास हवे. आपण आपल्या मूळ संस्कृतीकडे परत स्फूर्तीकरता गेले पाहिजे; ही संस्कृती पुरातन होती म्हणून नव्हे तर ती जिवंत होती व गतिमान होती म्हणून. अशा प्रकारे आपल्या संस्कृतीला नवे रूप दिल्यावाचून आपण नव्या युगाच्या आव्हानांना तोंड देऊ शकणार नाही.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

पंचधारा– कै. नरहर कुरुंदकर विशेषांक, कार्यकारी संपादक : प्रा. सौ. नलिनी साधले; मराठी साहित्य परिषद, आंध्र प्रदेश; जुलै ते डिसेंबर १९८२; पृ. ३७७; मूल्य रु. ५०.

कै. प्रा. नरहर कुरुंदकर यांच्या स्मृतीला आदरांजली वाहणारा 'पंचधारे'चा हा विशेषांक अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचा आहे. बृहन्महाराष्ट्रात कार्य करणाऱ्या या साहित्य परिषदेने कुरुंदकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे, साहित्याचे आलोडन करणारे लेख जसे या विशेषांकात गुंफलेले आहेत, तसेच त्यांचे अप्रकाशित साहित्यही एकत्र आणलेले आहे. त्याचप्रमाणे त्यांच्या जीवनातील महत्त्वाचे क्षण टिपणारी छायाचित्रे, त्यांचा जीवनपट, साहित्यसुची, विविध ग्रंथांना त्यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावना या साऱ्यांतून स्वातंत्र्योत्तर काळातील महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जगतात कुरुंदकर हे केंद्र कोणकोणत्या पातळीवर वावरत होते, याची खचितच कल्पना येते.

स्थूलमानाने व्यक्तिदर्शन आणि विचारदर्शन असे या विशेषांकाचे दोन भाग पडतात. कुरुंदकरांच्या सहवासात अनेक व्यक्ती आल्या. कुरुंदकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विशेष, त्यांच्या विचारांची चमक, आणि सांस्कृतिक जीवनात प्रबोधनाची त्यांना भासलेली गरज व त्यासाठी त्यांनी घेतलेले अव्याहत परिश्रम या साऱ्या संदर्भात हे व्यक्तिदर्शन घेणे अर्थपूर्ण ठरावे. श्री. रमेश कोठीखाने यांना वसमतच्या बोधानंद गणेश मंडळात दरवर्षी न चुकता व्याख्यानाला येणारे कुरुंदकर आठवतात. देवाधर्मावर श्रद्धा नसणारा माणूस श्रद्धास्थानाचा आदर कसा करतो हेच त्यांना या कृतीतून जाणवते, तर त्यांच्या वडिलांनी–अंबादासराव कुरुंदकरांनी– पुत्राच्या चितेजवळ बसून काढलेले पुढील उद्‌गार शोकाला श्लोकत्वाचे रूप देतात, "मृत्यू हा जीवनाची समाप्ती नसतो. तो नव्या जीवनाची सुरुवात करतो. विचारांचा प्रसार होण्यासाठी प्रेषितांचे शरीर हे त्याचा अडसर असते. शरीर टाकले, की विचार मोकळा होतो. नरहरीने स्वतःचे शरीर टाकून दिले व आपल्या विचारांना प्रसाराची मोकळीक दिली !" (पृ. ५).

डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांना कुरुंदकरांचा ज्ञानयज्ञ पाहिल्यावर ग्रीक तत्त्वज्ञानातील 'पॅरिपॅटिक स्कूल'ची आठवण झाली. तर म. म. दत्तो वामन पोतदारांना कुरुंदकरांचा विविध क्षेत्रांतला दिग्विजयी संचार पाहून त्यांचे कौतुक वाटले. पत्रकार अनंतराव भालेरावांना कुरुंदकरांची विचारांची, अभ्यासाची व व्यासंगाची पद्धती अपवादात्मक वाटली. कुरुंदकरांचे मामा डॉ. नांदापूरकर यांना आपल्या प्रबंधाविषयी कुरुंदकरांचा अभिप्राय मोलाचा वाटला. तर डॉ. यू. म. पठाणांना संस्थांची उभारणी करणे, त्यांचे जतन करणे, त्यांचा उत्तरोत्तर विकास साधणे ही 'त्रयी' कुरुंदकरांना चांगली साधली होती असे वाटले. आनंद साधले यांना आठवतात त्या त्यांच्या भेटी, त्यांचे विचार, की ज्या विचारांनी साधल्यांना विचारप्रवृत्त केले.

या व्यक्तिदर्शनात प्रा. द. पं. जोशी यांचा लेख प्रदीर्घ तसाच महत्त्वाचा आहे. प्रा. जोशी यांनी कुरुंदकरांच्या चरित्रातले अनेक धागे उलगडून दाखवले आहेत. कुरुंदकराची विद्यार्थिदशा, त्यांचे वाचन, त्यांच्या जीवनातील वैचारिक खळबळ, १९६२ नंतरचा महाराष्ट्रातील सेक्युलॅरिझम या साऱ्यांचा एक धावता आणि सुसंगत आलेख या लेखात पाहावयास मिळतो. कुरुंदकरांच्या लेखनामागची भूमिका समजून घेण्यास हा लेख खरोखरच साहाय्यभूत ठरणारा आहे.

बाबू रुद्रकंठवार यांनी कुरुंदकरांच्या वैयक्तिक आणि सार्वजनिक जीवनातील अनेक आठवणी सांगितल्या आहेत. तर श्री. यदुनाथ थत्ते यांनी कुरुंदकर व राष्ट्रसेवा दल यांच्यातील संबंधाचे अतिशय नेमके चित्र रेखाटले आहे. वरील साऱ्या सुहृदांच्या सहवासात कुरुंदकर रमले. एकमेकात सुखसंवाद घडला. याची काहीशी कल्पना वरील साऱ्या लेखांतून येते. पण डॉ. बारलिंगे यांना कुरुंदकरांनी जे पत्र पाठविलेले आहे त्यातून हा सुखसंवाद कसा घडत

अनुक्रमणिका

असेल याची अधिक स्पष्ट कल्पना येते. वैयक्तिक गोष्टी, स्थानिक महाविद्यालयातील राजकारण, पौर्वात्य साहित्यशास्त्राची चर्चा असे ते पत्र रंगत जाते. कुरुंदकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या ज्या छटा त्यांच्या मित्रांना जाणवल्या, त्यांपैकी काही छटांचे सुखद दर्शन या पत्रातून घडते.

या व्यक्तिदर्शनाकडून विचारदर्शनाकडे येताना एक गोष्ट जाणवते; ती म्हणजे इहलोकवाद वा सेक्युलॅरिझम या एका सूत्राभोवती त्यांचे बरेचसे विचारविश्व गुंफले गेलेले आहे. हा इहलोकवाद डॉ. राजूरकर व वसंत नगरकर यांच्या लेखांतून कधी अप्रत्यक्षपणे डोकावताना दिसतो, तर कधी प्रत्यक्षपणे डोकावताना दिसतो. कुरुंदकरांच्या राजकीय चिंतनाविषयी लिहिताना डॉ. राजूरकर यांनी कुरुंदकरांनी कोणकोणत्या विषयांवर मौलिक लेखन केलेले आहे अशा विषयांची यादी जोडलेली आहे: त्यात राष्ट्रवाद, समाजवाद, मार्क्सवाद, फॅसिझम, राष्ट्रीय एकात्मता, हिंदु-मुस्लिम प्रश्न, जातीयवाद, लोकशाही, भारताची फाळणी या विषयांचा उल्लेख केलेला आहे. शिवाय गांधी-नेहरू यांच्यावरच्या लेखनाचाही उल्लेख केलेला आहे. हे सर्व विषय या ना त्या नात्याने इहलोकवादाशी संबंधित आहेत. कुरुंदकरांच्या या विचारांशी त्यातील काही निष्कर्षांविषयी डॉ. राजूरकरांनी आपला मतभेदही नोंदविला आहे. तरीपण त्या विचारांचे मौलिकपण त्यांनी मान्य केलेले आहे.

'इहलोकवाद आणि कुरुंदकर' या लेखात श्री. वसंत नगरकर यांनी इहलोकवादाचा आपण केलेला स्वीकार, तो स्वीकार करताना केलेल्या गफलती, हिंदू, आणि मुस्लिम समाजाची वैशिष्ट्ये, हिंदू मुस्लिम प्रश्नाविषयीचे कुरुंदकरांचे मत यांचा ऊहापोह केला आहे. इहलोकवाद या विचारसरणीला आपल्या देशात कोणकोणती आव्हाने मिळालेली आहेत यांचा अनेक दृष्टीने विचार कुरुंदकरांनी केला होता हेच यातून जाणवते.

श्री. वि. पां. देऊळगांवकर यांचा 'एक थोर समाजप्रबोधक' हा लेखही कुरुंदकरांच्या उपर्युक्त विचारसरणीला पूरक ठरणारा. या लेखावरून कुरुंदकरांचा प्रबोधनाविषयीचा दृष्टिकोन स्पष्ट होतो. त्यांच्या मते एकोणिसाव्या शतकातल्या विचारवंतासमोर विज्ञान ही देवता होती, तर विसाव्या शतकातल्या विचारवंताचा विज्ञान हा न टळणारा सहकारी आहे आणि याच्या साहाय्याने जर परंपरागत रूढींवर विजय मिळवता आला तर नवसमाजरचनेचे कार्य सुलभ होईल. हिंदुसमाज, दलित समाज, मुस्लिम समाज यांच्यांत ही सुधारणा व्हावी अशी त्यांची धारणा होती. इहलोकवाद-विज्ञान समाजापुढचे प्रश्न असे प्रमेय त्यांच्यापुढे होते. पहिल्या दोन साधनांच्या आधारे हे प्रमेय सोडविण्याचा त्यांचा विचार या लेखातून स्पष्ट होतो.

या प्रश्नाचा विचार करताना केवळ वर्तमानकाळाचा विचार कुरुंदकर करीत नाहीत, तर '१८ व्या शतकातील भारत' या प्रा. द. पं. जोशी यांच्या निबंधाची विस्तृत चर्चा करतात. पेशवे, निजाम, हिंदू सरदार, महाराष्ट्रातील सामान्य जनमत यांच्या संदर्भात त्यांनी जे प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत, त्या प्रश्नांची उत्तरे शोधू जाता इहलोकवादाच्या प्रश्नावरदेखील अधिक प्रकाश पडण्याची शक्यता आहे.

तसेच अप्रकाशित साहित्य या सदराखालील टिपण क्र. २ मध्ये कौटिल्याच्या धर्मसूत्राचा परामर्श घेतलेला आहे. कौटिल्याचा वास्तववादी दृष्टिकोण, आणीबाणीच्या वेळी राज्यकर्त्यांनी घ्यावयाची भूमिका, राज्यकारभार करताना योजावयाचे युक्तिवाद इत्यादींविषयीची ही मते अप्रत्यक्षपणे इहलोकवादाशीच संबंधित आहेत.

या विचारदर्शनात उपर्युक्त सांस्कृतिक प्रश्नाबरोबरच साहित्यविषयक विचारही आलेले आहेत. कुरुंदकरांनी ज्या साहित्यविषयक प्रश्नांचा विचार केला, त्यात भरताच्या नाट्यशास्त्राचा प्राधान्याने विचार केला. 'रससूत्राचे भाष्यकार' या प्रदीर्घ पण दुर्दैवाने अपूर्ण राहिलेल्या लेखात रससूत्राच्या प्रश्नाचे बिकट स्वरूप, तो सोडविण्याच्या काही दिशा यांचे दिग्दर्शन त्यांनी केलेले आहे. 'रससिद्धांत नावाचा एकच एक सिद्धांत नाही; तो एका नावाने संबोधिल्या जाणाऱ्या परस्परसंलग्न अशा अनेक भूमिकांचा समूह आहे' (पृ. २१०) असा विचार मांडून त्यांनी अभिनवगुप्ताचे या विवेचनातील स्थानही स्पष्ट केलेले आहे. त्यांच्या मते अभिनव-

अनुक्रमणिका

गुप्त 'एका युगाच्या जाणिवांचा प्रतिनिधी आहे' (पृ. २११). अभिनवगुप्त, राहुल, कीर्तिधर, उद्भट, मम्मट, लोल्लट शंकुक, इत्यादींच्या मतांचा परामर्श त्यांनी घेतलेला आहे. शंकुकाने नाट्यात रतीची पुष्टीच असेल असे नाही; रतीचा ऱ्हासही विषय होऊ शकेल असा आक्षेप मांडला. हा आक्षेप मार्मिक आहे. आजच्या साहित्याच्या संदर्भात रसव्यवस्था असमाधानकारक ठरू लागते त्या रूपाची एक जाणीव शंकुकाने कैक शतके अगोदर नोंदवली होती असे कुरुंदकर म्हणतात. या विवेचनात तोता, भट्टनायक, भोज इत्यादींच्या मतांचेही आलोडन कुरुंदकरांनी केलेले आहे.

कुरुंदकरांच्या 'अप्रकाशित साहित्या'तील दुसरे टिपण मर्ढेकरांच्या कवितेविषयीचे आहे. त्यांनी केलेले हे टिपण मर्ढेकरांची कविता समजून घेण्यास काही प्रमाणात साहाय्यभूत ठरणारे आहे. तर 'मैं जिंदा हूँ अभी' या लेखात श्री. खलील मोमीन यांच्या 'निरालय' या काव्यसंग्रहाच्या प्रकाशनावेळी त्यांनी मांडलेले विचार शब्दांकित केलेले आहेत. 'निरालय' चे रसग्रहण करताना 'वेदनेमुळेच' आपल्याला अस्तित्वाची जाणीव राहते; आपण जिवंत आहोत याचं स्मरण राहतं हा त्यांनी मांडलेला विचार महत्त्वाचा.

प्रा. बाळकृष्ण कवठेकरांनी कुरुंदकरांची दलित साहित्यविषयक भूमिका सूत्ररूपाने मांडलेली आहे. समकालीन वास्तवाच्या चित्रणापेक्षा जाणिवांची मूलभूतता आणि सार्वत्रिकता कुरुंदकरांना महत्त्वाची वाटते. तसेच या साहित्याचे विद्रोह हे दुसरे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य. पण त्यातही विद्रोहाचे नाव घेऊन परंपरावादाचा स्वीकार करणाराला ते विरोध करतात. दलित साहित्यात नाटक का नाही, याही प्रश्नांचा कुरुंदकरांनी विचार केलेला आहे. कुरुंदकरांचे दलित साहित्याविषयीचे विवेचन स्फुट आणि नैमित्तिक असले, तरी ते महत्त्वाचे आहे. महत्त्वाचे प्रश्न ते उपस्थित करून त्यांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न करते, हे प्रा. बाळकृष्ण कवठेकर यांचे मत योग्य वाटते.

प्रा. कुरुंदकरांनी साहित्यविषयक प्रश्नाप्रमाणे पौर्वात्य तत्त्वज्ञानावरही लेखन केले आहे. म. म. यज्ञेश्वरशास्त्री कस्तुरे यांना अद्वैत वेदान्ताच्या संदर्भात त्यांनी चौदा आक्षेप कळवले होते. यज्ञेश्वरशास्त्रींनी त्या आक्षेपांचे जे निराकरण केलेले आहे त्या निराकरणावरून पौर्वात्य तत्त्वज्ञानाविषयी कुरुंदकर किती अगत्यशील होते, किती डोळस होते याचे स्पष्टीकरण मिळते. तसेच यज्ञेश्वरशास्त्र्यांच्या 'भामती–प्रकाश' या ग्रंथाच्या प्रकाशनावेळी त्यांनी जे भाषण केलेले आहे त्या भाषणावरून प्राचीन पौर्वात्य परंपरेचा आजच्या अभ्यासकांनी अभ्यास करणे कसे निकडीचे आहे ते लक्षात येते. तसेच त्या अभ्यासाची साधने उपलब्ध होण्याच्या दृष्टीने 'भामती–प्रकाश'चे त्यांनी केलेले स्वागत पाहता, कुरुंदकर हे ज्ञानग्रहणाविषयी जितके दक्ष होते, तितकेच किंबहुना त्याहीपेक्षा ज्ञानवितरणाबाबत अधिक दक्ष होते असे म्हणावेसे वाटते.

लोकमान्य टिळकांच्या 'गीतारहस्या'ची वैशिष्ट्ये सांगताना 'या ग्रंथाने राष्ट्रप्रेम हा एक महान सद्गुण ठरवला आणि देशभक्ती ही ईश्वराची उपासना करण्याची सर्वोच्च पद्धती ठरवली' (पृ. ३४६) असा विचार कुरुंदकर मांडतात.

'मी आस्तिक का नाही ?' या आकाशवाणीवरच्या भाषणात त्यांनी आपल्या जीवनातील काही अनुभव सांगत सांगत धर्माच्या नावाखाली हितसंबंध जपण्याच्या, लबाड्यांचे संरक्षण करण्याच्या, प्रगतीत अडथळा आणण्याच्या वृत्तीचीच आपण जोपासना करतो असे म्हटले आहे. यामुळेच आपण आस्तिक नाही असे ते म्हणतात.

कै. कुरुंदकरांचे हे व्यक्तिदर्शन आणि विचारदर्शन असे संकीर्ण आहे. तरीही त्यात 'इहलोकवादा'चा सूर तीव्रतेने उमटताना दिसतो. त्यांच्या या व्यक्तिदर्शनातून आणि विचारदर्शनातून संपादकांनी प्रारंभीच विचारमंथन घडण्याची जी इच्छा बोलून दाखवली आहे ती फलद्रूप होईल असे वाटते. मुखपृष्ठावरील कुरुंदकरांचे छायाचित्र आणि पार्श्वभूमीला असलेला हिरव्या-पिवळ्या पानाने डवरलेला वृक्ष आणि दूरवर क्षितिजाआड जाणारा सूर्य हे सारेच विलक्षण बोलके आहे असे म्हणावेसे वाटते. अल्पावधीत एवढा सुबक आणि आकर्षक विशेषांक काढल्याबद्दल मराठी साहित्य परिषद, आंध्र-प्रदेश यांना धन्यवाद द्यावेत तेवढे थोडेच आहेत.

— पंडित टापरे

अनुक्रमणिका

लोकसंख्येचा भस्मासूर– डॉ. इंदुमती पारीख; नवजागृती समाज प्रकाशन, डी–४६ लोकमान्यनगर माहीम, मुंबई–१६; किमत रु. १०.

झपाट्याने वाढणारी लोकसंख्या ही सर्व जगालाच भेडसावणारी समस्या भस्मासुरासारखी आहे. मानवाच्या मूलभूत गरजा भागविणे त्यामुळे कसे अशक्य होणार आहे, याचे भयानक चित्र शास्त्रज्ञांनी नजरेस आणून दिले आहे. पण या लोकसंख्या-वाढीच्या भस्मासुराला आळा घालायचा असेल, तर त्याची भयानकता सामान्य जनतेपर्यंत पोचायला हवी. हेच काम डॉ. इंदुमती पारीख यांनी अत्यंत सोप्या, सरळ भाषेत 'लोकसंख्येचा भस्मासूर' हे पुस्तक सामान्य जनतेसाठी लिहून केले आहे.

प्रथम डॉ. पारीख यांनी जग आणि भारत यांचे लोकसंख्येबाबत तुलनात्मक चित्र दिले आहे. एकूण भूमीच्या २.४ टक्क्यात जगातला प्रत्येक सातवा माणूस राहतो ही किती भयानकता आहे हे स्पष्ट केले आहे. आणि भारतापुढे ही समस्या किती गंभीर स्वरूपाची आहे याचे यथार्थ चित्र उभे केले आहे. भौतिक सुधारणा झपाट्याने वाढल्या, जग जवळ आले, दळणवळणाची साधने वाढली पण मानवी जीवन सुखी झाले का ? भारताला स्वातंत्र्य मिळून आज ३५ वर्षे उलटली तरी भारतीय जीवन सुधारले का ? एका पाठोपाठ पंचवार्षिक योजना राबवल्या जात आहेत. पण भारतीयाचे राहणीमान उंचावले आहे का ? रोजचा भाकरीचा प्रश्न तरी सुटला का ? या व अशा अनेक भेडसावणाऱ्या प्रश्नांचे उत्तर एकच म्हणजे सर्व जगतालाच पडलेला वाढत्या लोकसंख्येचा प्रश्न. हा प्रश्न आता फक्त विकसनशील राष्ट्रांपुरताच मर्यादित नाही. तेव्हा या भस्मासुराला आता आवर घालणे अत्यंत निकडीचे झाले आहे.

भारताचा विचार करताना अज्ञान, दारिद्रय व अंधश्रद्धा यांमुळे हा प्रश्न आणखीनच जटील झाला आहे. पुत्र नसेल तर मोक्ष नाही, वारंवार मुली होणे हा स्त्रीचाच दोष आहे अशा समजुतींबाबत शास्त्रीय माहिती देऊन, चित्रांचा उपयोग करून मुलगा का मुलगी हे पुरुषांच्या शुक्रजंतूमुळे ठरते हे सांगून चुकीच्या समजुतींचे निरसन केलेआहे.

स्त्रीला संपूर्ण, सुदृढ आणि स्वतंत्र जीवन जगायचे असेल तर तिची प्रथम नको असलेल्या मातृत्वातून मुक्तता केली पाहिजे. यासाठी कुटुंबनियोजन करणे हे आवश्यक आहे. कुटुंबनियोजन का व कसे याची चित्रांच्या साह्याने शास्त्रीय माहिती दिली आहे. कुटुंबनियोजन हे नवीन नाही हे सांगताना प्राचीन काळापासून अत्याधुनिक कुटुंबनियोजनाच्या साधनांची सचित्र माहिती दिली आहे. लग्नाचे वय, आर्थिक परिस्थिती व आईचे शिक्षण हे कुटुंबनियोजनाला कसे उपयुक्त ठरते याची चर्चा केली आहे. ही चर्चा डॉ. पारीख यांनी दादर येथील स्त्रीहितकारिणी या संस्थेच्या कामाच्या अनुभवावर आधारित केली आहे. शस्त्रक्रियेबाबत सामान्य जनतेत असलेले गैरसमज हे कसे निराधार आहेत हे पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. विषयाची मांडणी अत्यंत तर्कशुद्ध केली आहे. मूल ही देवाची देणगी नाही, तर हवी तेवढी व हवी तेव्हाच संतती हा स्त्रीचा हक्क आहे याची जाणीव करून दिली. स्त्रीमुक्तीसाठी या कुटुंबनियोजनाची किती गरज आहे याचे महत्त्व सामान्य जनतेपर्यंत पोहोचविण्याचे काम या पुस्तकाने केले आहे.

लोकसंख्या हा विषय शाळा-कॉलेजातून आवश्यक म्हणून शिकविण्याची नितांत गरज स्पष्ट केली आहे. प्राथमिक शाळांतही हा विषय कसा शिकविता येईल यासाठी काही पाठ तयार करून पुस्तकात शेवटी दिले आहेत.

चित्रांचा योग्य वापर, विषयाची तर्कशुद्ध, सरळ व सोप्या भाषेत मांडणी यामुळे हे पुस्तक सामान्य जनता, शिक्षक, समाजसेवक या सर्वांना उपयुक्त ठरणार आहे.

मुखपृष्ठावर लिहिलेल्या मजकुरातून लोकसंख्यावाढीचे भीषण चित्र वाचकाच्या पुढे उभे केले आहे. सामान्य माणूस हे पुस्तक उत्सुकतेने वाचेल.

स्त्रीमुक्ती व लोकसंख्यावाढ हे अत्यंत जिव्हाळ्याचे प्रश्न सामान्य जनतेपर्यंत पोहोचविण्याचे काम हे पुस्तक करू शकेल. घरोघर हा संदेश पोहोचवायला मदत होईल.

–वीणा मुळगावकर

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





'शिक्षा'– कान्हुचरण महांति; अनुवाद : मंजू गुप्ता; नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९८१; पृ. १७८; किं. रु. १४.२५.

'शिक्षा' ही कादंबरी प्रसिद्ध उडिया लेखक कान्हुचरण महांती यांनी इ. १९४५ मध्ये लिहिली आहे. तिचे वास्तविक नाव 'शास्ति' आहे व 'शिक्षा' या नावाने तिचा अनुवाद मंजू गुप्ता यांनी केला आहे. तो नॅशनल बुक ट्रस्टद्वारा प्रकाशित झाला आहे. कान्हुचरण महांतीनी कारकून म्हणून कारकीर्द सुरू केली व डेप्युटी कलेक्टर म्हणून ते सेवानिवृत्त झाले. उडिआ भाषेत चांगली कादंबरी नसल्याच्या एका आरोपामुळे त्यांना लेखनास प्रेरणा मिळाली. त्यानी इ. १९२६ पासून १९६९पर्यंत दरवर्षी एक-दोन या प्रमाणे पस्तीस कादंबऱ्या प्रकाशित केल्या. त्याशिवाय कथा, कविताही लिहिल्या, विपुल साहित्य दिले, पण त्यातही विविधता होती. त्यांच्या इ. १९५५ मध्ये लिहिलेल्या 'का ?' या कादंबरीस साहित्य अकादमीचे पारितोषिकही मिळाले आहे. साधारणत: त्यांच्या साहित्यात इ. १९३० नंतरच्या सामाजिक बदलाची नोंद मिळते. त्यांनी सामाजिक समस्या मांडल्या, समाज व व्यक्तीतील संघर्षाचे चित्रण केले. हे चित्रण अत्यंत मार्मिक रीतीने केले आहे. याची नोंद उडिआ कादंबरीसाहित्याने घेतलेली आहे.

शिक्षा (शास्ति) ही कादंबरी इ. १८६७–६८ च्या भयानक दुष्काळाच्या पार्श्वभूमीवर उभी आहे. हा विषय त्यांनी इ. १९३५ मध्ये 'हा अन्त' या कादंबरीत हाताळला होता. त्यानंतर तब्बल दहा वर्षांच्या चिंतनानंतर हा विषय परत मांडला. दुष्काळाने इतके उग्र रूप धारण केले होते, की त्यात व्यक्ती, कुटुंबेच नाही, तर गावेच्या गावे उद्ध्वस्त झाली. बनेई परिडाच्या परिवारात केवळ सनिया, पुनीच वाचले. माधो राऊताचे कुटुंब उद्ध्वस्त झाले. पण त्याची मुलगी कई उरली, तीही वेडी बनून. जीतेई नायकाचा संपूर्ण परिवार दुष्काळातील लोकांची सेवा करता करता विनाश पावला व मागे उरली केवळ विधवा धोबी नि त्यांची अफाट संपत्ती.

या भयंकर दुष्काळामुळे माणसांना काही खावयास मिळणेच दुरापास्त झाले, तेव्हा त्यांना गाव सोडून जाणे भाग पडले. ती मिळेल ते काम करून, मिळेल ते, मिळेल त्याच्या हातचे खाऊन गुजराण करत राहिली. काहींचे जीवन रस्त्यावरच संपले. कोणी कोणाची वास्तपुस्त करत नव्हते आणि ते शक्यही नव्हते. अशा वेळी रस्त्याच्या कडेला अखेरचे क्षण मोजणारी सनियाची वहीण पुनी हिला अस्पृश्य मधुआने जगवले होते. मधुआने आपल्या समाजाची पर्वा न करता पुनीला जवळ केले होते. तरी पुनी मात्र समाजाला घाबरून होती. ती विष्णुपूरला जाऊन सनियाला भेटायला भीत होती. कारण सनिया काय म्हणेल ? आपला समाज काय म्हणेल ? खालच्या जातीत शिरण्यापेक्षा आत्महत्या केली असती तर ? पण तिने स्वेच्छेने कुठे जात सोडली होती ? परिस्थितीने घटना निर्माण केल्या त्यात तिचा काय दोष ? पण तिचा समाज याचा विचार न करता ती खालच्या जातीत गेल्याबद्दल शिक्षा करावयास तयार असतो.

सनिया दुष्काळात गाव सोडून गेला. जाताना आपल्या कुटुंबातील लोकांचा मृत्यू पाहत गेला. पुढे गावच्या मातीच्या ओढीने त्याला परत आणले. पण ज्या गावाला आपले मानून तो परत आला, त्या गावाने त्याला परके मानले. आपल्या समाजात परत येण्यासाठी त्याला त्याच्या आवाक्याबाहेरचे दिव्य करावे लागले. हे दिव्य करताना त्याच्या बालपणीची सखी, धोबी हिने त्याला मदत केली होती. ह्या धोबीला मिळविण्यासाठी त्याने जिवाचे रान केले होते. पण ती धोबी विधवा झाली होती आणि सामाजिक बंधनामुळे ती त्याला मिळणे अशक्य झाले होते. तेव्हा त्याने आपल्या घरात 'ज्याला जात व धर्म सोडायला भाग पाडण्यात आले आहे, ज्याला मानवाच्या लेकरासारखे जगायची इच्छा आहे, त्याला या घरात स्थान देणे हे आपले कर्तव्य आहे' असे मानून स्थान दिले. त्यामुळे त्या घरात मुसलमान रहीम, हरिजन बिशी, चांभार भरतिया, वेडी कई एकत्र राहू लागले होते. पण चिंतेई सोईना तेही पाहवले नाही. सनियाने गाव सोडला व त्याच्या बरोबर सर्वच निघून गेले. सनियाने समाजाच्या बंधनांना शह देण्याचा केलेला प्रयत्न असफल ठरला.

धोबीचा हात सनियाच्या हातात द्यावयाचा विचार चिंतेई सोईने केला होता; पण बनेई परिडाला

अनुक्रमणिका

आपली जात उच्च वाटली व त्याने चितेई सोईचा अपमान केला. त्यामुळे चितेई सोईने धोबीचा हात दुर्गापुरच्या नितेई नायकाच्या हातात दिला. दुष्काळात आजारी पडलेल्या असंख्य लोकांची सेवा करता करता नितेई व त्याचे वडील मरण पावतात. धोबी विधवा बनते. चितेई सोईची दृष्टी धोबीच्या घराण्यातील संपत्तीकडे असते. ती हडप करण्यासाठी आपला पुतण्या विदेई याला धोबीला दत्तक देण्याचा घाट तो घालतो; पण धोबी सर्व संपत्ती खुल्या हाताने वाटू लागते. हे चितेईला परवडणारे नसते. धोबीचे तसे सनियावर लहानपणापासून प्रेम आहे. सनिया गावच्या ओढीने परत आल्यावर सारा गाव त्याच्या मागे हात धुवून लागतो, तेव्हा सनिया गाव सोडून जाऊ नये म्हणून ती त्याला मदत करते. हडप केलेली जमीन त्याला मिळवून देण्याचा प्रयत्न करते; त्याला आर्थिक मदत करते. सनियाही परिश्रम करून घर बांधतो, जमीन पिकवू लागतो. हळू हळू त्याचे जीवन खुलू लागते. त्याला वाटते, की धोबी आपल्या आयुष्यात परत येईल. धोबी सावित्री अमावस्येचे व्रतही करते पण तिचा सत्यवान सनिया परिडा का नितेई नायक ? हेच तिला कळत नाही. तिला हे सारे का भोगावे लागते आहे ह्याचे कारणही कळत नाही. ती म्हणते, 'का मला इतकं दुःख सहन करावं लागतंय ? हे सगळे भोग भोगावे लागताहेत ?' तिने सनियाचे प्राण वाचविले होते, त्याला मालमत्ता दिली होती. त्याच्यावर तिचे प्रेमही असते. पण ... ? 'मी एक विधवा आहे. समाज, धर्म, जातीच्या बंधनांनी मला जखडून टाकलं आहे. या बंधनांच्या चौकटीत मी तडफडत असते. पण मला ही बंधनं कधी तरी तोडता येतील का ? मी यात ही अशीच तडफडत राहणार बहुतेक. कुणीच मला यातून काढू शकणार नाही.' या विचारांनी धोबी सनियापासून दूर राहते. तिची आई सनियाशी तिचा पुनर्विवाह लावण्याचा प्रयत्न करते; पण चितेई तो होऊ देत नाही आणि जेव्हा चितेई तयार होतात तेव्हा सनिया निघून गेलेला असतो. जाताना त्याने एका कागदावर चितेईसाठी लिहून ठेवलेले असते, की 'ही सारी मालमत्ता धोबीच्या पैशातूनच निर्माण झालेली आहे.' यामुळे धोबी खचून जाते. तिच्या सर्व आकांक्षा धुळीला मिळतात व ती वेदनांनी त्रस्त होऊन म्हणते—'मला दगडासारखं घट्ट करून टाक देवा, मला मूक करून टाक, अगदी तुझ्यासारखं.' यात धोबीच्या आयुष्याचे संपूर्ण कारुण्य उभे राहिले आहे.

या पात्रांच्या माध्यमातून कान्हुचरण महांतींनी सामाजिक चित्रण प्रस्तुत केले आहे. दुष्काळ पडला, ही नैसर्गिक आपत्ती होती. यामध्ये भुकेमुळे कासावीस होऊन गाव भरकटला गेला. लोक देशोधडीला लागले. मिळेल ते काम करून, प्रसंगी झाडपाला खाऊन तर कधी भीक मागून पोट भरत राहिले. यात अनेकांनी आपले प्राणही गमावले. पण ज्यांनी प्राण वाचविण्यासाठी अत्यंत केविलवाणी धडपड केली व जगले, त्यांनी जगताना काही सामाजिक नियमांचे उल्लंघनसुद्धा केले. पण याला जबाबदार कोण ? पुनी मधुआच्या घरी राहिली, सनिया निराधार झाला, धोबी विधवा झाली, कई वेडी झाली या सर्वांना शिक्षा द्यावयास तयार झालेला समाज याचा विचारच करावयास तयार नाही की यात यांचा दोष काय ? अशा प्रसंगी चितेई सोईने अनेक जमिनी हडप केल्या, प्रहराज पुरोहितानेही त्याला साथ दिली. या प्रतिष्ठितांनीच नीती व धर्माच्या नावावर नंगा नाच केला. पण त्यांच्या बाबत समाज बोलावयास तयार नाही. चितेईने पैशाच्या बळावर प्रतिष्ठाच कमवली. लोकांना अडचणीत गाठून त्यांच्या जमिनी बळकावल्या, धोबीला विदेई दत्तक देऊन नायक घराण्याची संपत्ती हडप करण्याचा घाट त्याने घातला. यात त्याला अनैतिक काहीच वाटत नाही. प्रहराजही त्याला त्याला साथ देतो. कारण त्याला सनियाची जमीन देवस्थानच्या आडोशाने चितेईने मिळवून दिली आहे. हा स्वार्थ त्याची वाचा बंद करतो. समाजातील कर्ते प्रतिष्ठितच जर असे अविचाराने वागू लागले, धर्माचे रक्षकच जर नीती, मर्यादा सोडून स्वार्थांध होऊ लागले तर त्याचे परिणाम समाजालाच भोगावे लागतात. सामान्य माणूसच याचा बळी ठरतो. तेव्हा हा प्रश्न सोडवण्यासाठी खरे तर समाज-जागृतीची गरज आहे. सनिया आदर्श घर उभे करून पीडितांना बरोबर घेऊन एकाकी लढावयास तयार होतो; पण त्याचा उपयोग होत नाही. धोबी सनियाला मदत करते, स्वत: मूकपणे आपले दुःख सहन करते; पण

यातून यातनाभोगाशिवाय काय मिळते? चिंतेई वा प्रहराजसारखे लोक अंतर्मुख होऊन विचार करू लागतील, तेव्हाच समाजाचे रूप पालटू शकेल असे वाटते. या दृष्टीने सनियाने चिंतेई सोईना दिलेला धक्का महत्त्वाचा वाटतो.

समाजातील अविचारीपणाची 'शिक्षा' नेहमीच कमकुवत व्यक्तीला भोगावी लागते; विशेषत: स्त्रीला. धोबीने ही शिक्षा इतकी भोगली आहे, की शेवटी ती देवाप्रमाणे दगड बनण्याची इच्छा व्यक्त करते. या कादंबरीच्या द्वारे कान्हुचरण महांतीना असे सांगावयाचे आहे, की जोपर्यंत समाजातून धर्मांधता व प्रतिष्ठेच्या खोट्या कल्पना नाहीशा होत नाहीत, तोपर्यंत खरे समाजजीवन उभे राहणे कठीण आहे. सन १९४५ मध्ये मांडलेला हा विचार आजच्या काळालाही मार्गदर्शक ठरणारा आहे. यातच लेखकाच्या ह्या साहित्यकृतीचे महत्त्व जाणवणारे आहे.

—व्यंकटेश कोटबागे

वाचकांचा पत्रव्यवहार

सपादक, नवभारत यांस

स. न. वि. वि.

श्री. शरद पाटील यांच्या 'दास-शूद्रांची गुलामगिरी' ह्या पुस्तकाविषयी लिहिताना मी 'निर्ऋति'-विषयी माझे काही विचार व्यक्त केले होते. त्यावर श्री. पाटील यांनी काही आक्षेप घेतले आहेत (नवभारत, जून १९८३, पृ. ५१–५२). मी फक्त दोन मुद्द्यांविषयी इथे थोडे लिहिणार आहे.

(१) निर्ऋतिचा अर्थ पाणी असा होतो का ?

१) श्री. पाटील म्हणतात : "श्री. मेहेंदळे म्हणतात, की निघण्टु अनुसार केवळ ऋतचा अर्थ पाणी होतो; निर्ऋतिचा नाही." माझे शब्द नेमके असे नाहीत. निर्ऋतिचा अर्थ निघण्टु अनुसार 'पाणी' असा होत नाही हे खरे आहे, पण मी तसे माझ्या लेखात सांगितले नाही, कारण मला तसे सांगण्याचे प्रयोजन नव्हते. श्री. पाटील यांनी त्यांच्या ग्रंथात (पृ. १०२) "निघण्टु (१.१२.९८) ऋति वा ऋतचा अर्थ पाणी (उदक) असा देतो" असे विधान केले असल्यामुळे निघण्टूत उदकवाचक शब्दांत ऋतचा समावेश आहे, ऋतिचा नाही असे मी म्हटले होते (नवभारत, मार्च १९८३, पृ. ३७). ऋति आणि निर्ऋति यांचा घोटाळा करण्याचे कारण दिसत नाही.

२) निघण्टूत निर्ऋति शब्द पाणी ह्या अर्थी दिला नसला तरी आयुर्वेदाच्या चरकसंहितेत पुढील श्लोकात तो आढळतो असे श्री. पाटील यांचे म्हणणे आहे :

रसजानि तु भूतानि व्याधयश्च पृथग्विधाः।
आपो हि रसवत्यस्ताः स्मृता निर्ऋतिहेतवः॥
१.२५.१३

श्री. पाटील वरील श्लोकाचा अर्थ देतात तो असा : सर्व भूते (प्राणिमात्र) रसापासून जन्मतात. तसेच सर्व रोग. पण रस पाण्यापासून बनलेले आहेत. म्हणून सर्व प्राणिमात्र व रोग पाण्यापासून (निर्ऋति) झाल्याचे लक्षात ठेवले पाहिजे".

श्री. पाटील यांनी उद्धृत केलेल्या श्लोकाविषयी व त्याच्या अर्थाविषयी मला म्हणायचे आहे ते असे :

१) मी पाहिलेल्या चरकसंहितेच्या सर्व प्रतींत श्लोकाचा उत्तरार्ध असा आढळतो :

आपो हि रसवत्यस्ताः स्मृता निर्वृत्तिहेतवः॥

श्लोकाचा अर्थ असा होईल : "भूते ही रसापासून उद्भवतात, तसेच नाना प्रकारचे रोग रसोद्भव आहेत. पाणी हे रसमय असल्याने ते (म्हणजे पाणी) (भूते व व्याधी यांच्या) उद्भवाचे (निर्वृत्ति) कारण मानले गेले आहे."

२) श्री. पाटील यांनी स्वीकारलेला 'निर्ऋतिहेतवः' हा पाठ कोणत्या आवृत्ति–अनुसार आहे याची कल्पना नाही. तो पाठ स्वीकारला तरी

अनुक्रमणिका

श्लोकाचा अर्थ श्री. पाटील देतात तसा होईल असे वाटत नाही.

श्लोकातल्या 'ताः' पदाने प्राणिमात्र (भूतानि) व रोग (व्याधयः) यांचा बोध होतो असे श्री. पाटील मानीत असल्यासारखे दिसते. पण ते शक्य नाही. 'ताः' हे सर्वनामाचे स्त्रीलिंगी रूप आहे, 'भूतानि' हे नपुंसकलिंगी तर 'व्याधयः' हे पुल्लिंगी रूप आहे. त्यामुळे 'ताः' चा अन्वय त्यांच्याशी लावता येणार नाही. 'ताः' ह्या पदाने 'आपः' (स्त्रीलिंगी) चाच बोध होतो असे मानावे लागते. आणि मग 'ताः ...निर्ऋतिहेतवः' चा अर्थ श्री. पाटील करतात तशा प्रकारचा करायचा म्हटले तर 'ते (पाणी) पाण्यापासून झाल्याचे लक्षात ठेवले पाहिजे' असे म्हणावे लागेल !

३) ते शक्य वाटत नाही. 'निर्ऋतिहेतवः' असा पाठ एखाद्या प्रतीत असलाच तर तो स्वीकारून अर्थ असा होईल: "पाणी हे रसमय आहे, म्हणून ते (पाणी) व्याधींचे (निर्ऋति) कारण आहे असे मानले गेले आहे."

निर्ऋतिचा कृच्छ्रापत्ति असा अर्थ निरुक्तात (२.७) आहे. प्रस्तुत संदर्भात कृच्छ्रापत्ति म्हणजे व्याधि असे मानावे लागते. तेव्हा निर्ऋतिचा अर्थ इथेही पाणी असा होणार नाही.

(२) ऋत व ऋति यांची शब्दसिद्धी

श्री. पाटील म्हणतात : "खरा प्रश्न विचारला पाहिजे तो हा की, ऋति हा शब्द ऋतपासून बनलेला आहे की, ऋत हा शब्द ऋतिपासून बनलेला आहे." हा प्रश्न विचारल्यावर त्याचे उत्तर शोधण्यासाठी श्री. पाटील यांनी जे विवेचन केले आहे त्याचा रोख असा दिसतो, की ज्या अर्थी निर्ऋति शब्दापासून नैर्ऋत शब्द साधण्यात येतो त्या अर्थी ऋति शब्दापासून ऋत हा शब्द बनलेला आहे असे मानायला हवे.

श्री. पाटील यांची विवेचनपद्धती स्वीकारायची म्हटली तर संस्कृतमधले धृति व धृत ह्यांसारखे शब्द धृ धातूपासून बनतात असे न म्हणता, ज्या अर्थी विधृति शब्दापासून वैधृत शब्द निष्पन्न होतो त्या अर्थी धृतिपासून धृत बनतो असे म्हणावे लागेल !

श्री. पाटील यांनी पुरस्कारिलेली ही निर्वचनाची पद्धती इतकी चमत्कारिक आहे, की त्यांना तसे खरोखरीच म्हणायचे आहे की त्यांच्या पद्धतीविषयी माझ्या समजुतीत काही चुकते आहे अशी शंका मला येते.

माझ्या मते खरा प्रश्न विचारायचा तो एकच नाही (अनेक आहेत), आणि तो श्री. पाटील यांनी जसा विचारला आहे तसा विचारायचा नाही. ते प्रश्न असे :

संस्कृतात निर्ऋति शब्द आहे. अवेस्तात अषि शब्द आहे, तत्तुल्य संस्कृतात *ऋति शब्द नाही.

१) म्हणून पहिला प्रश्न असा की, संस्कृतातील निर्ऋति शब्दाची फोड निर् + ऋति अशी करून त्या शब्दात आपणास हवा असलेला *ऋति शब्द आढळतो असे मानावे का ?

तसे मानले तर आपणांस अवेस्ता : अष = संस्कृत : ऋत ह्यासारखी अवेस्ता : अषि = संस्कृत : *ऋति अशी जोडी कल्पिता येईल.

२) आता दुसरा प्रश्न असा की, संस्कृतातले ऋत व *ऋति हे शब्द व्युत्पन्न आहेत असे मानायचे की अव्युत्पन्न ?

समजा ते व्युत्पन्न आहेत असे म्हटले तर ते दोन्ही शब्द 'ऋ' धातूपासून साधता येतील.

३) आता तिसरा प्रश्न असा, की ह्या दोन शब्दांच्या मुळाशी मानलेला 'ऋ' हा धातू एकच, की ते समउच्चार (homophonous) असलेले दोन निरनिराळे धातू आहेत ?

ह्या प्रश्नांविषयीचे माझे मत अजून निश्चित झालेले नाही पण माझी सध्याची कल्पना तरी अशी आहे की, ते दोन निराळे धातू आहेत.

* * *

श्री. पाटील यांच्या ग्रंथातील काही भागापुरतेच मी माझे मतभेद व्यक्त केले होते; अन्यही असू शकतील.

जे व्यक्त केले त्या निमित्ताने काही चर्चा झाली. ही चर्चा माझ्यापुरती मी संपवीत आहे. †

— म. अ. मेहेंदळे

† ही चर्चा आता नवभारततर्फेही थांबविण्यात येत आहे. — संपादक.

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

श्री. व. त्रि. चिपळोणकर यांच्या 'पंडित मालवीजयी आणि बनारस हिंदु विश्वविद्यालय' या ऑगस्ट १९८३ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या लेखात काही गैरसमजुतीवर आधारलेली विधाने आहेत.

मुळशी सत्याग्रहास अनुलक्षून ते लिहितात, "मुंबई-पुणे विभागातील काही देशभक्तांनी मुळशी येथे धरण बांधण्यास विरोध केला होता हे ध्यानात आणा. हे धरण जर झाले नसते, तर मुंबई-पुणे विभागात औद्योगिक क्षेत्रात जी प्रचंड उलाढाल आज होताना दिसते, ती बिलकूल शक्य झाली नसती. कोणत्याही राष्ट्राचा विकास होण्यासाठी त्याचा आर्थिक पाया भक्कम असावा लागतो. देशात मोठ्या प्रमाणात आधुनिक तंत्रविद्या वापरणारे उद्योग सुरू झाल्याशिवाय ही गोष्ट शक्य होत नाही."

यातून मुळशी सत्याग्रहाच्या नेत्यांचा आधुनिक तंत्रविद्येस विरोध होता म्हणून त्यांनी सत्याग्रह केला असा विपरीत ग्रह निर्माण होण्याची शक्यता आहे.

या लढ्याचे एक नेते श्री. अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे यांनी 'माझी घडण' या आत्मवृत्तात मुळशी सत्याग्रहामागील नेमका प्रश्न निर्देशित केला आहे, तो असा–

'धरणे होतात. सुपीक जमीन काहींना मिळते. पण ज्यांची जमीन गेली त्यांचे काय? जे यामुळे बेकार होतात त्यांचे काय? नवे यंत्रप्रकल्प बनतात. साऱ्या भारतातून त्यासाठी लठ्ठ पगाराची नोकरशाही तेथे बस्तान बसविते. पण स्थानिक अशिक्षित व बेकारांचे काय? त्यांना शिकविण्याचा, तंत्रज्ञ वा बडे शेतकरी बनण्याचा काही योजनाबद्ध कार्यक्रम आहे? या सर्वांचे कारण असे आहे, की संपत्तीवाढ इतकेच आमचे लक्ष्य आहे. तेथील मनुष्य हा आमचे मते नगण्य आहे. त्याने पोट जाळण्यासाठी कुठेही परागंदा व्हावे."

टाटा कंपनी व सरकार या बलिष्ठ युतीने शेतकऱ्यांना ठकविण्याचे अनेक उद्योग ह्या काळात केले. आजही या धरणाच्या परिसरातील गावांची अवस्था विदारक आहे. त्यांना प्यायलासुद्धा पाणी नाही. या प्रचंड वीजनिर्मिती प्रकल्पाशेजारील गावे १९८१ पर्यंत अक्षरशः अंधारातच होती. तेथील जमीनमालकांना कंपनीने अकरा महिन्याच्या करार भाडेपट्टयाने जमिनी देऊन भाडेकरी बनविले. आता या भागात मुंबईचे शेट, नट, नट्या यांच्या पोल्ट्रीफार्म्सचे साम्राज्य आहे. राष्ट्राच्या विकासाकरीता हेही आवश्यक असते का?

मुळशी सत्याग्रहाने न्याय्य नुकसानभरपाईचे तत्त्व रूढ केले हा सर्वांत मोठा फायदा म्हणता येईल. वास्तविक मालवीयजींचे मोठेपण सिद्ध करण्यासाठी मुळशीच्या सत्याग्रहींना वेठीस धरण्याचे काहीच कारण नव्हते. त्यातून कुणाचा गौरव साधणे शक्य नाही.

–अरुण ठाकूर

संपादक,

'नवभारत' मासिक, यांस

स. न. वि. वि.

'नवभारत' ऑगस्ट १९८३ च्या अंकातील श्री. दे. व्यं. चौहान यांचा 'ऋग्वेदातील पामीर पठार' हा लेख नुसता वरवर चाळला असता पुढे दिलेल्या दोन गोष्टी सहज ध्यानात आल्या, त्या आपल्या निदर्शनास आणत आहे–

१) पृ. १९ स्तंभ २ मध्ये त्यांनी दिलेले ऋग्वेद १०.११४ मधील अवतरण मुळाबरहुकूम नाही. ते अवतरण वास्तविक असे असावयास हवे होते–

सुपर्णं विप्राः कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति।

श्री. चौहान मात्र ते 'सुपर्णं विप्राः कवयो मनीषा एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति।' असे देतात.

२) लेखाच्या शेवटी असलेल्या (पृ. २५) 'इतिहासपुराणाभ्यां वेदं न वेद; नु श्रुतिः।' या ओळीचा अर्थ लागत नाही. या ओळीत काही अशुद्ध असावे, अशी शंका येते.

–रा. पां. निपाणीकर

सार-संकलन

भारतीय मुसलमानांची मनःस्थिती

हिंदू-मुसलमानांमधील जातीय तणाव आणि मधून मधून होणाऱ्या दंगलींच्या रूपाने त्याचा होणारा उद्रेक हे भारतीय समाजाला जडलेले एक दुर्धर आणि जुनाट दुखणे आहे. पूर्वीच्या तुलनेने आजघडीला अधिक मोठ्या प्रमाणावर जातीय दंगली होत आहेत का किंवा त्यांचे स्वरूप अधिक उग्र असते का ? ह्या प्रश्नाचे पक्क्या पुराव्यावर आधारलेले उत्तर कुणाला माहीत आहे असे वाटत नाही; कारण सर्वांनीच हिंदू-मुसलमानांचे परस्परसंबंध हा विषय इतका नाजूक करून ठेवला आहे, की त्याचा तटस्थपणे अभ्यास करून काही वस्तुनिष्ठ निष्कर्ष काढायला कोणी धजावत नाही. भारतीय मुसलमानांना आपली परिस्थिती कशी दिसते, ह्याची सर्वसाधारण कल्पना सामाजिक जीवनाच्या वेगवेगळ्या क्षेत्रांत अग्रभागी असलेल्या काही भारतीय मुसलमानांनी अलीकडे आपले जे मनोगत व्यक्त केले आहे त्याच्या पुढे दिलेल्या गोषवाऱ्यातून येऊ शकेल.

सैद शहाबुद्दिन हे जनता पक्षाचे पुढारी आहेत आणि संसदेचे सदस्य आहेत. त्यांच्या मते अलीकडे जातीय तणाव वाढला आहे आणि त्याचे प्रमुख कारण असे, की मुसलमान समाजाचे काही विभाग आर्थिक प्रगती करून घेत आहेत व त्यामुळे त्यांची स्पर्धा हिंदूंना जाणवत आहे. त्यांच्याकडून दंग्यांच्या रूपाने प्रतिहल्ला होत आहे. मुसलमानांत असुरक्षिततेची आणि परकेपणाची भावना आहे. 'हे त्यांचे (हिंदूंचे) राज्य आहे, आमचे कोण ऐकणार अशी त्यांची वृत्ती बनली आहे. मुसलमानांतील सुशिक्षित, अनुभवी आणि आपल्या समाजाच्या प्रश्नांविषयी आस्था असलेल्या व्यक्तींनी परस्पराशी विचारविनिमय करून समाजाच्या दृष्टीने इष्ट व हितकर काय असेल, ते ठरविले पाहिजे. ह्यासाठी एका व्यापक बैठकीवर आधारलेल्या मजलिस-ए-मुशावरतचे पुनरुज्जीवन केले पाहिजे.' मुस्लिम वैयक्तिक कायद्याविषयी त्यांचे म्हणणे असे आहे, की "**शरियत अपरिवर्तनीय आहे...** मुसलमान स्त्रियांच्या दुःखद दुःस्थितीविषयी जे अश्रू ढाळतात त्यांच्याकडे जेव्हा दंगलीमध्ये मुस्लिम स्त्रियांवर बलात्कार करण्यात येतो किंवा त्यांना ठार मारण्यात येते तेव्हा अश्रू नसतात. हे सर्व राजकीय हेतूने होत आहे मुसलमानांना सतावणाऱ्यांचा तो एक खेळ आहे. माझा त्यांना असा सल्ला आहे, की तुम्ही मुसलमानांच्या भानगडीत पडू नका (लीव्ह् द मुस्लिम्स अलोन)."

सैद मिर्झा हे एक तरुण चित्रपटनिर्माते आहेत. त्यांचे म्हणणे असे आहे, की "मी स्वतःला नेहमीच नास्तिक आणि डाव्या विचारसरणीचा मानत आलो आहे; पण गेल्या दोनतीन वर्षांत, विशेषतः मोरादाबादनंतर मी मुसलमान असल्याचे मला स्पष्टपणे आणि तीव्रपणे (शार्प्ली) जाणवून देण्यात आले आहे" आसाममध्ये मारण्यात आलेल्या बायकामुलांच्या प्रेतांची हिडिस छायाचित्रे प्रसिद्ध करण्यात आली होती. पण ह्यावर प्रतिक्रिया होते ती एवढीच, "आम्हाला ह्याचे नक्कीच वाईट वाटते; पण ह्या सगळ्याला तुम्ही सुरुवात केली." समजा, हे खरे असले तरी मोरादाबाद किंवा आसाममध्ये ज्या प्रकारची कत्तल (बुचरी) झाली तिचे समर्थन त्यामुळे होऊ शकते का ? मिर्झासाहेबांचा अनुभव असा आहे, की भारतीय लोक हे सामान्यपणे अतिशय स्वागतशील, प्रेमळ, इतरांविषयी अगत्य असणारे असे आहेत. मग घोटाळा कुठे होतो ? त्यांच्या डाव्या (बहुधा मार्क्सवादी) विचारसरणीप्रमाणे ह्या प्रश्नाचे उत्तर सरळ आहे आणि ते त्यांनी दिले आहे. अर्थव्यवस्था जसजशी बिघडत जाईल तसतसा धार्मिक आणि जातीय हिंसाचार, तसेच प्रादेशिक वृत्ती बळावेल. मिर्झासाहेबांचा अटलबिहारी बाजपेयी यांच्यावर विशेष राग दिसतो. 'बुर्झ्वा' वृत्तपत्रे बाजपेयींची पर्यायी राष्ट्रीय नेता म्हणून तळी उचलून धरीत आहेत आणि हा निर्लज्जपणाचा प्रकार आहे असे त्यांना वाटते. बाजपेयींची भूमिका दुटप्पी आणि खोटारडी आहे; पण वृत्तपत्रे फक्त घनीखान चौधरींना वेगळे काढून त्यांच्यावर टीका करतात अशी मिर्झासाहेब तक्रार करतात. हे दोघे एकाच माळेचे मणी आहेत असा त्यांचा अभिप्राय आहे.

अनुक्रमणिका

अजमदअली खान हे प्रसिद्ध सरोदवादक आहेत. त्यांच्या विचारात काहीशी विसंगती दिसते. त्यांचे म्हणणे असे, की बहुसंख्य मुसलमान कनिष्ठ मध्यमवर्गात मोडतात. तेव्हा त्यांची स्थिती सुधारण्यासाठी जे काही करायचे असेल, ते देशाच्या सध्याच्या सामाजिक-सांस्कृतिक आणि राजकीय चौकटीमध्ये आणि राष्ट्रीय सहमती (कॉन्सेन्सस) निर्माण करून त्याच्या आधारे करणे योग्य ठरेल. सरकार अल्पसंख्याकांना उत्तेजन जरूर देत असते व म्हणून मुसलमानांना खास वागणूक देण्याचे कारण नाही, असे त्यांचे मत आहे.

त्यांचे पुढे असे म्हणणे आहे, की मुसलमानांत जातीय वृत्तीचा प्रसार होत आहे. उदा., पाकिस्तान आणि भारत यांच्यामधील खेळाचा– हॉकी, क्रिकेटचा– सामना घेतला तर मुसलमानांचा पाठिंबा पाहुण्यांना असतो, घरच्या संघाला नसतो अशी तुम्हाला खात्री बाळगता येते. मुसलमानांपैकी कित्येकांच्या खऱ्याखुऱ्या भावना पाकिस्तानशी जडलेल्या असतात, ज्या देशात ते राहतात त्याच्याशी नसतात हेसुद्धा मुसलमानांमधील वाढत्या तणावाचे एक कारण आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. पण ह्याबरोबरच केवळ मुसलमानांनाच नव्हे, तर प्रत्येक अल्पसंख्य जमातीला सरकारकडून दुय्यम प्रतीची वागणूक मिळते असे त्यांचे म्हणणे आहे.

इकबाल मसूद हे एक ख्यातनाम टीकाकार आणि लेखक आहेत. त्यांच्या दृष्टीने मुसलमानांच्या आजच्या गरजा म्हणजे जीवित आणि मालमत्ता यांची सुरक्षितता, आर्थिक प्रगती आणि नोकऱ्यांच्या बाबतीत अधिक संधी ह्या होत. मुसलमानांवर होणाऱ्या हल्ल्यांत १९८२ मध्ये लक्षणीय वाढ झाली आहे आणि ही प्रवृत्ती १९८३ मध्येही कायम राहिली आहे. ह्याची कारणे त्यांच्या मताप्रमाणे अशी, की एक तर लोकसंख्येच्या वाढीच्या प्रमाणात आर्थिक विकास झालेला नाही आणि म्हणून स्पर्धा तीव्र झाली आहे. दुसरे कारण म्हणजे हिंदू पुनरुज्जीवनवादाने खाल्लेली उचल. मुसलमानांचे दंगलीपासून संरक्षण करण्यात सरकारला अपयश येते याचे मुख्य कारण म्हणजे यासाठी आवश्यक असलेली प्रशासकीय कारवाई ठामपणे आणि निर्धाराने करण्यात सरकार कुचराई करते. आर्थिक दृष्ट्या १९४७ नंतर मुसलमानांची स्थिती झपाट्याने खालावली आहे. त्यांतील ७५ टक्के भणंग आहेत. त्यांची स्थिती सुधारण्यासाठी योजनापूर्वक खास कृती जर पुरेशा मोठ्या प्रमाणावर हाती घेण्यात आली नाही, तर परिस्थिती आटोक्याबाहेर जाईल. नोकऱ्यांच्या बाबतीत मुसलमानांना पक्षपाती वागणूक मिळते हे खरे; पण अर्धवट सोडलेले शिक्षण, परीक्षांतील निकृष्ट कामगिरी, 'घेटो'सदृश मनोवृत्ती– धार्मिक कडवेपणा, शत्रूने चहूबाजूंनी घेरले असल्याची भावना– अतोनात दारिद्र्य असे एकंदरीत मुसलमान समाजाचे चित्र आहे.

मसूद यांचे म्हणणे असे आहे, की अरब सनातनीवादाचा (फन्डॅमेन्टॅलिझम) भारतीय मुसलमानांवर प्रभाव पडत असल्याची जी भीती व्यक्त करण्यात येते ती केवळ हास्यास्पद आहे. अरब स्वतःच आज इतके दुबळे आहेत, की स्वतःच्याच प्रदेशात त्याना इस्राइलला आटोपता येत नाही. त्यांची भारतात मुस्लिम सनातनीवादाची लाट निर्माण करण्याची ताकदच नाही. काही थोड्या मुसलमानांना आखाती देशांत नोकऱ्या मिळाल्या तर त्यात गैर काय झाले? त्यांच्याकडे आपण भारतीय म्हणून का पाहू नये? मुसलमान म्हणून का पाहावे?

प्रचारमाध्यमेही सूक्ष्मपणे मुसलमानांना प्रतिकूल आहेत अशी त्यांची तक्रार आहे. जेव्हा मुसलमान व्यक्ती गैर कृत्यांत गोवलेल्या आढळतात, तेव्हा त्या मुसलमान असण्यावर भर देण्यात येतो. दूरदर्शनसारखी सरकारी माध्यमेसुद्धा या बाबतीत मागे नसतात. भारती मुसलमान फाळणीनंतर एका ऐतिहासिक सापळ्यात सापडले आहेत. त्यांच्याकडे ह्या माध्यमातील मंडळी द्वेषाने, तिरस्काराने, आढ्यतेने न पाहता समजूतदारपणे पाहणार की नाही?

कतार येथे भारतीय वकील म्हणून नुकतीच नेमणूक झालेले बशिरुद्दिन अहमद यांची भूमिका काहीशी आशावादी दिसते. एके काळी 'बाहेरचे' म्हणून वगळण्यात येत असलेल्या मुसलमानांना आता अधिक प्रमाणात सरकारी नोकऱ्या मिळत आहेत आणि चांगली वागणूकही मिळत आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. ग्रामीण विभागात मात्र विशेषशी

प्रगती झालेली नाही. अल्पसंख्याकांच्या भाषांना द्यावयाच्या वागणुकीविषयी सरकारने काही नियम करावे आणि सर्व अल्पसंख्याकांच्या भाषांच्या संबंधात– केवळ मुसलमानांच्याच नव्हे– त्यांचे पालन करावे असे त्यांचे मत आहे. श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्यावर अलीकडे करण्यात येत असलेल्या टीकेच्या संदर्भात त्यांचे म्हणणे असे आहे, की केवळ इंदिरा गांधी यांना दोष देणे योग्य होणार नाही. फरूक अब्दुल्ला यांचे काय ? त्यांनी आपल्या भाषणातून हिंदूंची फक्त स्तुती केली असे म्हणता येईल का ?

बकर महेदी हे प्रसिद्ध उर्दू कवी आहेत. आपण मुसलमान म्हणून आपले मत मांडीत नसून एक नास्तिक म्हणून बोलत आहोत हे त्यांनी स्पष्ट केले आहे. त्यांचे म्हणणे असे आहे, की सर्वच पक्षाच्या पुढाऱ्यांनी– भारतीय आणि मार्क्सिस्ट साम्यवादी पक्ष धरून– आपला विश्वासघात केला आहे असे मुसलमानांना वाटते. पूर्वी जेव्हा दंगली होत, तेव्हा हिंदूंमधील अनेकजण मुसलमानांविषयी सहानुभूती दाखवीत. पण आता हिंदू उदासीन झाले आहेत. उच्चवर्गीय मुसलमान पुढारी सर्वसाधारण मुसलमानाकडे आपले बांधव म्हणून पाहत नाहीत; फार तर दयाबुद्धीने त्यांना वागवितात, आणि त्यांना साहाय्य करण्यात फारसा रस घेत नाहीत. इतर देशांतही आपल्याला स्थान नाही– उदा. पाकिस्तानात किंवा आखाती देशांत– हे मुसलमानांना कळून चुकले आहे. देशात अंतर्गत स्पर्धा इतकी आहे, की आपल्याला नोकरीसाठी निवडण्यात येईल असा विश्वास मुसलमानांना वाटत नाही. उपराष्ट्रपती इ. मोठ्या स्थानांवर असलेल्या मुसलमानांचा ते द्वेष करतात. इहवादाचा देखावा करण्यासाठी नटविण्यात आलेली ही सोंगे आहेत असे त्यांना वाटते. आपण या देशावर पाच शतके राज्य केले, आता आपल्यावर राज्य करून घेण्याची आपली पाळी आहे अशा मनःस्थितीत ते आहेत; छळणूक आणि मृत्यू सहन करण्याची मानसिक तयारी त्यांनी केली आहे; मरणाच्या इच्छेने (डेथ विश) त्यांना पछाडले आहे. नाहीतर लखनौला एकमेकांशी झगडत राहण्याऐवजी ते हिंदू जातीयवादाशी झगडले असते. ह्या परिस्थितीतून बाहेर पडण्याचा एकच मार्ग आहे आणि तो म्हणजे मुसलमानांनी इतर गरीब आणि दडपलेल्या समाजांशी एकी केली पाहिजे.

इम्तियाज अहमद हे जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठात राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. आसाम असो, अलीगड असो किंवा काश्मीर असो, दंगलीत जे मारले जातात ते बहुतेक मुसलमान असतात. आणि तरीही दंगलीबद्दल मुसलमानांनाच दोष देण्यात येतो. हे कसे ? जातीय सामंजस्य, शैक्षणिक सोयींत सुधारणा, मुस्लिमांच्या समस्या आणि सरकारी संघटणात मुसलमानांसाठी राखीव जागा इ. बाबतीत अधिक संशोधन झाले पाहिजे असे त्यांचे मत आहे. "मुसलमान समाजातील परिवर्तनाविषयी म्हणाल तर त्याची यत्किंचितही आवश्यकता नाही. आज जसे कायदे आहेत तसे ते आजच्या मुसलमानांसाठी आवश्यकच आहेत."

ऐन रशीद खान हे भारतीय पोलीससेवेत आहेत. ते वार्ता-चित्रपटांचेही निर्माते आहेत. जर राजकीय नेते आणि प्रशासकीय अधिकारी यांनी एकत्र येऊन मनावर घेतले, तर कोणतीही जातीय दंगल ४८ तासांत आटोक्यात आणता येईल असे त्यांचे म्हणणे आहे. पण यासाठी खरी इहवादी वृत्ती, वस्तुनिष्ठता आणि बौद्धिक नेकी यांची आवश्यकता असते. जे दंगल घडवून आणतात त्यांना ज्याप्रमाणे शासन करणे आवश्यक असते, त्याप्रमाणे जे दंगलीचे बळी झाले, त्यांची सहानुभूतीने भरपाई करणेही आवश्यक असते. हिंदू-मुसलमान दंगलींच्या वेळी मुस्लिम पोलिस अधिकाऱ्यांची स्थिती अवघडलेली होत असणार असे अनेकांना वाटते; पण आपला स्वतःचा तसा अनुभव नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे. प्रामाणिक पोलिस अधिकारी आपल्या वैयक्तिक नेकीच्या बळावर झगडणाऱ्या दोन्ही पक्षांचा विश्वास संपादू शकतो. खरी राष्ट्रीय एकात्मता एकत्र काम करण्याच्या अनुभवातून निर्माण होईल असे त्यांचे मत आहे. जर कामगारवर्गात एकी झाली तर जातीय दंगली मागे पडतील.

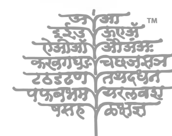
अजमद खान हे सिनेमा नट आहेत. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे रुपेरी पडद्यावर जे मुसलमान दाखविण्यात येतात ते नेहमी भले असतात; रहीमचाचा वगैरे. ते चित्रपटातील मानलेल्या बहिणीसाठी किंवा चित्रपटाच्या नायकासाठी वाटेल तो स्वार्थत्याग

करायला तयार असतात. एखाद्या जमातीची माणसे वाईटच असतात असे दाखविणे धंद्याच्या दृष्टीने फायदेशीर नसते. फाळणीनंतरच्या लगतच्या काळात मुसलमान नटांना हिंदू नावे धारण करावी लागत. मुसलमानांविषयी परकेपणाची भावना निर्माण झाली होती आणि आम्हाला पाकिस्तानात जायला सांगण्यात येत असे. अजमदखानांच्या वडिलांचे नाव झकरिया खान होते, पण त्यांना 'जयंत' हे नाव स्वीकारावे लागले. चार वर्षांपूर्वी अजमद खान यांना जुहू येथे जागा नाकारण्यात आली. १९४७ ची (फाळणीच्या वेळच्या जातीय दंगलींची) पुनरावृत्ती झाली तर काय असे त्यांना विचारण्यात आले. तुम्ही येथे हजारोंच्या संख्येने आहात, मी एकटा आहे असे त्यांनी उत्तर दिले. अशा शेकडो लहानसहान गोष्टी आमच्या दैनंदिन जीवनात आम्हाला अनुभवाव्या लागतात असे त्यांचे म्हणणे आहे. आपल्या मुलीला आपण मुस्लिमेतराशी लग्न करू देणार नाही असे त्यांनी सांगितले. मी तिला एका विशिष्ट संस्कृतीत वाढवीत आहे आणि दुसऱ्या संस्कृतीत तिला सामील होता येणार नाही एवढेच त्याचे, त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, कारण आहे. तरी एकंदरीत मुसलमानांविरुद्ध फार पक्षपात होतो असे त्यांना वाटत नाही. कारण नाहीतर झाकीर हुसेन किंवा फक्रुद्दिन अली अहमद राष्ट्रपती होऊ शकले नसते असे त्यांचे मत आहे.

हशिम अबदुल हलीम हे मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे सदस्य असून पश्चिम बंगाल विधानसभेचे सभापती आहेत. जातीय दंगलीच्या वेळी जातीय अविश्वास, संशय, वितुष्ट यांनी कलुषित झालेले वातावरण सुधारण्याचा प्रयत्न निर्धाराने करण्यासाठी राजकीय पक्ष जर रस्त्यात उतरले, तर त्यांना यश मिळते असा पश्चिम बंगालमध्ये आपला अनुभव आहे असे त्यांनी नमूद केले आहे. १९७८ साली नडियामध्ये आणि अलीकडे कलकत्याच्या उत्तर भागात जेव्हा जातीय दंगल उसळली, तेव्हा मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाच्या कार्यकर्त्यांनी दंगल शमविण्यात महत्त्वाची कामगिरी बजावली. "माझा स्वतःचा असा विश्वास आहे, की थैलीशहा जातीय दंगली घडवून आणू शकत नाही. दोष आपला असतो. ही वस्तुस्थिती आपण मान्य केली पाहिजे आणि इतर जमातीच्या व्यक्तीविषयीची आपली कृती दुरुस्त केली पाहिजे." पश्चिम बंगालमधील डाव्या आघाडीचे सरकार मुसलमानांच्या हितसंबंधांची जोपासना करते असा आरोप करण्यात येतो ह्याचा उल्लेख करून ते म्हणतात, की आम्हाला मुसलमानांविषयी खास आस्था आहे असे नाही. जे दडपलेले आहेत त्यांच्याविषयी आम्हाला आस्था आहे आणि मुसलमान हे अनेक दशके दडपलेल्यांत समाविष्ट असल्यामुळे इतर दडपलेल्या सामाजिक घटकांप्रमाणे आम्ही त्यांनाही मदत करतो.

रुकाया दोरुल ह्या मुंबई येथील एल्फिन्स्टन कॉलेजमध्ये राज्यशास्त्र विभागाच्या प्रमुख आहेत. फाळणीनंतर जातीयवाद संपुष्टात येईल अशी आपली कल्पना होती, पण १९६० व विशेषतः १९७० नंतर जातीयवादाने परत उचल खाल्ली आहे आणि त्याचा उपद्रव मुख्यतः मुसलमानांना होतो असे मत त्यांनी व्यक्त केले आहे. अलीकडच्या दंगलींत आर्थिक कारणांचा बराच प्रभाव दिसून येतो असे त्यांना वाटते. ज्या मध्यम प्रतीच्या शहरात मुसलमान उद्योग, कारखानदारी इ. क्षेत्रांत प्रगती करून घेतात तेथे दंगे होतात आणि त्यांचा उद्योगधंद्यांना उपसर्ग होतो असे त्यांनी म्हटले आहे. मुसलमानांमधील गरीब थरांतील काहीजण मुस्लिम सनातनीवादाकडे आणि खोमिनीच्या शिकवणीकडे झुकत आहेत, मुली बुरखे घ्यायला लागल्या आहेत; पण याच्याविरुद्ध स्त्रियांच्या विमोचनाची चळवळ जोम धरीत नाही. स्त्रियांची परिस्थिती वाईट आहे, अनेक नवरे बायकांना अकिंचन अवस्थेत घराबाहेर काढतात, व यामुळे आई-वडील आपल्या मुलींची अरबांशी लग्ने लावणे पसंत करतात; कारण त्यामुळे त्यांना निदान आर्थिक स्थैर्य लाभते असे श्रीमती दोरुल यांचे म्हणणे आहे.

अनुक्रमणिका





'नवभारत' वर्ष ३६ वे, अंक १ ते १२ (ऑक्टोबर १९८२ ते सप्टेंबर १९८३)

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

अ. ना. ठाकूर





: 'पावसाळा' (नितीन तेंडुलकर) व 'वाळूचे किल्ले' (सदानंद मोरे), कवितासंग्रह (परीक्षण), जून

मराठे, ना. बा. : सांस्कृतिक मूल्यनिर्धारणा, जून

मराठे, प्र. शं. : 'सुरुची' (सुरुची जोशी), काव्यसंग्रह (परीक्षण), जुलै

मालशे, स. गं. : मार्च ८३ अंकातील गो. रा. कामतकर यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), एप्रिल

मिराशी, वा. वि. : चन्द्रगुप्ताने आपले तीन राजवाडे विकले होते काय ? ऑक्टो.

: भांडारकरांचे कालिदासविषयक संशोधन, डिसें.

: (डॉ.) भांडारकरांचे ' कृत संवताविषयी संशोधन, फेब्रु.

भांडारकरांचे गुप्त–वाकाटक संबंधाविषयीचे नवे संशोधन, नोव्हें.

मुन्ढे श्रीराम : नोव्हें, ८२ अंकातील ना. रा. दुंडगेकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), डिसें.

मुळगावकर, वीणा : 'लोकसंख्येचा भस्मासूर' (इंदुमती पारीख) – परीक्षण, सप्टें.

मेश्राम, भुजंग : गोंडी गोत्रनामे आणि त्यांचे सांस्कृतिक संदर्भ, जुलै

मेहेंदळे, म. अ. : गीताई, डिसें.

: जून ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या यांच्या पत्रावरील प्रतिक्रिया (पत्र), सप्टें.

: नियतीचा दंड– महाभारतातील काही घटना, नोव्हें.

: फेब्रु. ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), एप्रिल

: मे ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या लेखासंबंधात खुलासा (पत्र), जुलै

: 'श्री. शरद् पाटील : दास-शूद्रांची गुलामगिरी', मार्च

रेगे, मे. पुं. : तर्कतीर्थांची वैचारिक वाटचाल, फेब्रु.

वऱ्हाडपांडे, नी. र. : 'आर्यांचे मूलस्थान : तीन भाषाशास्त्रीय मते', ऑक्टो.

सरदेसाई, माया : तमाशा आणि त्याची पूर्वपरंपरा, मार्च

सुर्वे, भा. ग. : 'निळी क्षितिजे' (रा. ग. जाधव), लेखसंग्रह (परीक्षण), ऑगस्ट

: 'मुलखावेगळी माणसं' (संपा. बाळ सामंत; रमेश मंत्री), आत्मचरित्रपर लेख (परीक्षण), जाने.

सोनावले, अरविन्द : 'फांजर (नानासाहेब झोडगे), चरित्रात्मक कादंबरी (परीक्षण), फेब्रु.

: 'महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माचा इतिहास' (एम्. एस्. मोरे) –परीक्षण, नोव्हें.

हसमनीस, मधुकर : 'सूळ' (रघुनाथ मिरगुंडे), कथासंग्रह (परीक्षण), ऑक्टो.

वर्गणीदारांसाठी

ज्यांच्या अंकाच्या वेष्टनावर X खूण असेल, त्यांची वर्गणी संपलेली आहे.

ज्यांच्या अंकाच्या वेष्टणावर XO अशी खूण असेल त्यांची वर्गणी संपूनही एक अंक पाठवला आहे.

ज्यांच्या अंकाच्या वेष्टणावर XOO अशी खूण असेल त्यांची वर्गणी संपूनही दोन अंक पाठविले आहेत.

कृपया आपली वर्गणी सत्वर पाठवावी व सहकार्य द्यावे. वर्गणी पाठविताना अंकाच्या वेष्टनावर असणारा वर्गणीदार क्रमांक अवश्य उल्लेखावा ही विनंती.

लेख-सूची (अकारविल्हे)

पत्रव्यवहार

: ऑक्टो. ८२ अंकातील व. त्रिं. चिपळोणकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (अनिरुद्ध कुलकर्णी), नोव्हें.

: नोव्हें. ८२ अंकातील अनिरुद्ध कुलकर्णी यांच्या पत्रावरील प्रतिक्रिया (व. त्रिं. चिपळोणकर); नोव्हें. ८२ अंकातील ना. रा. ढुंडगेकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (श्रीराम मुन्धे), डिसें.

: डिसें. ८२ अंकातील संपादकियावरील प्रतिक्रिया (प्र. रा. दामले), फेब्रु.

: फेब्रु. ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (म. अ. मेहेंदळे); मार्च ८३ अंकातील गो. रा. कामतकर यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (स. गं. मालशे), एप्रिल

: एप्रिल ८३ अंकातील अ. के. भागवतांच्या परीक्षणाच्या संदर्भातील खुलासा (देवदत्त दाभोलकर), मे

: एप्रिल ८३ अंकातील म. अ. मेहेंदळे यांच्या पत्रावरील प्रतिक्रिया (शरद् पाटील), जून

: मे ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या लेखासंबंधात खुलासा (म. अ. मेहेंदळे); जून ८३ अंकातील संपादकियावरील प्रतिक्रिया (व. भ. कर्णिक), जुलै

: जुलै ८३ अंकातील म. अ. मेहेंदळे यांच्या पत्रावरील प्रतिक्रिया (शरद् पाटील); जुलै ८२ अंकातील भुजंग मेश्राम यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (सुधांशु गोरे); जुलै ८३ अंकातील गणेश थिटे यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (अशोक चौसाळकर), ऑगस्ट

: जून ८३ अंकातील शरद् पाटील यांच्या पत्रावरील प्रतिक्रिया (म. अ. मेहेंदळे); ऑगस्ट ८३ अंकातील व. त्रिं. चिपळोणकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (अरुण ठाकूर); ऑगस्ट ८३ अंकातील दे. व्यं. चौहान यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (रा. पां. निपाणीकर), सप्टें.

'परंपरा आणि संप्रदाय : काही विचार' : रा. ग. जाधव, मार्च

पाध्यांचा मार्क्स आणि पाध्यांचा मानव : संजय पळशीकर, जून

'पार्टी' (महेश एलकुंचवार), नाटक (परीक्षण) : पंडित टापरे, मार्च

'पावसाळा' (नितीन तेंडुलकर) कवितासंग्रह (परीक्षण) : ता. रा. भोसले, जून

प्रभाकर पाध्ये यांच्या सौंदर्यानुभवाचा संस्कृत साहित्यशास्त्राशी अनुबंध : म. सु. पाटील, मार्च

'फांजर' (नानासाहेब झोडगे), चरित्रात्मक कादंबरी (परीक्षण) : अरविन्द सोनावले, फेब्रु.

बुद्धिप्रामाण्यता निकषाचे वैज्ञानिक परिशीलन : व. त्रिं. चिपळोणकर, ऑक्टो.

भांडारकरांचे कालिदासविषयक संशोधन : वा. वि. मिराशी, डिसें.

(डॉ.) भांडारकरांचे 'कृत संवता' विषयी संशोधन : वा. वि. मिराशी, फेब्रु.

भांडारकरांचे गुप्त वाकाटक संबंधाविषयी नवे संशोधन : वा. वि. मिराशी, नोव्हें.

'भारतीय जीवनदृष्टी : स्वरूप व अधिष्ठान' : शं. रा. तळघट्टी, सप्टें.

भारतीय बुद्धिवंत बाहेर का जातात ? : व. त्रिं. चिपळोणकर, एप्रिल

भाषांतरमीमांसेचे स्वरूप : भालचंद्र नेमाडे, ऑगस्ट

'भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोन : वाङ्मय आणि शैलीविज्ञान' : रमेश वा. धोंगडे, फेब्रु.

मनुष्याचा विज्ञान-वारसा : व. त्रिं. चिपळोणकर, जुलै

'मऱ्हाटी संस्कृती : काही समस्या' (शं. बा. जोशी, संपा. वसंत स. जोशी)– परीक्षण : गं. ब. ग्रामोपाध्ये, जुलै

'मसीहा' (प्र. ल. मयेकर), कथासंग्रह (परीक्षण) : एस. डी. इनामदार, एप्रिल

महाभारतातील नियति व आयति : शरद् पाटील, फेब्रु.

'महाराष्ट्रातील बुद्धधम्माचा इतिहास' (एम्. एस्. मोरे)– परीक्षण : अरविन्द सोनावले, नोव्हें.

मानवी स्वातंत्र्याचा प्रश्न : सु. श्री. पांढरीपांडे, नोव्हें.

(पंडित) मालवीयजी आणि बनारस हिंदु विश्वविद्यालय : व. त्रि. चिपळोणकर, ऑगस्ट
मालाकारांच्या हातचा एक अस्सल मोडी दस्तऐवज : गो. रा. कामतकर, मार्च
'मिशी हरवली आहे' (सूर्यकांत सराफ) नाटिका (स्वागत) : सौदामिनी ज. चौधरी, मार्च
'मुलखावेगळी माणसं' (संपा. बाळ सामंत; रमेश मंत्री), आत्मचरित्रपर लेख (परीक्षण) : भा. ग. सुर्वे, जाने.
'मेलेलं पाणी' (अशोक व्हटकर), कादंबरी (परीक्षण) : हरिश्चंद्र निर्मळे, जाने.
(डॉ.) मेहेंदळेंच्या परीक्षणाचा परामर्श : शरद् पाटील, मे
राजकीय परात्मभाव म्हणजे काय ? : सुहास पळशीकर, जुलै
राष्ट्रीय महाकवी सुब्रह्मण्य भारती : मो. दि. पराडकर, डिसें.
'लोकसंख्येचा भस्मासूर' (इंदुमती पारीख)- परीक्षण : वीणा मुळगावकर, सप्टें.
'वाळूचे किल्ले' (सदानंद मोरे), कवितासंग्रह (परीक्षण) : ता. रा. भोसले, जून
'(महर्षी) वि. रा. शिंदे : एक थोर साहित्यिक' विलास भोईटे, सप्टें.
'विश्वस्त' (ए. वि. जोशी), कादंबरी (परीक्षण) : पंडित टापरे, एप्रिल
वीरदैवत श्रीविठ्ठल : माणिक धनपलवार, नोव्हें.
वैज्ञानिक दृष्टिकोन व प्रस्थापित धर्म : व. त्रि. चिपळोणकर, सप्टें.
व्यवसायाची सामाजिक जबाबदारी : ज. सु. चौधरी, एप्रिल
'(श्री.) शरद् पाटील : दास-शूद्रांची गुलामगिरी' : म. अ. मेहेंदळे, मार्च
शांतारामांच्या कथा : रा. भा. पाटणकर, (पूर्वार्ध व उत्तरार्ध) डिसें. व जाने.
'शिक्षण आणि सामाजिक बदल : संकल्पनात्मक चौकट' : अ. रा. कामत, फेब्रु.
'शिक्षा' (कान्हुचरण महांती, अनुवाद- मंजू गुप्ता), कादंबरी (परीक्षण) : व्यंकटेश कोटबागे, सप्टें.
शैली म्हणजे नियमोल्लंघन : रमेश वा. धोंगडे, एप्रिल
'शैली : विशिष्ट पर्यायांची निवड' : रमेश वा. धोंगडे, मार्च
'श्री विठ्ठलेश्वर : काही निरीक्षणे' : रामचंद्र चिंतामण ढेरे, ऑक्टो.

संपादकीय :

: वर्गलढा आणि वर्णलढा, ऑक्टो.
: बुद्धिप्रामाण्यवाद नोव्हें.
: आचार्य विनोबा भावे, डिसें.
: बुद्धिप्रामाण्यवाद, आणि नीती, जाने.
: वैज्ञानिक मूल्ये ?, फेब्रु.
: वैज्ञानिक मनोवृत्ती, मार्च
: कार्ल मार्क्स, एप्रिल
: मार्क्सवादाचा हिशोब, मे
: मार्क्सवाद आणि वासाहतिक समाज, जून
: सातत्य आणि खंड, जुलै
: भारतीय तत्त्वज्ञान, ऑगस्ट
: भारतीय तत्त्वज्ञानाचे पुनरुज्जीवन, सप्टें.

सत्तांतर १९४७- खंड १ : लक्ष्मणशास्त्री जोशी, जुलै
सांस्कृतिक मूल्यनिर्धारणा : ना. बा. मराठे, जून

सार-संकलन :

: राष्ट्रीय पाकसाधना, ऑक्टो.
: सोव्हिएट अर्थव्यवस्थेत परिवर्तन ?; रशिया आणि चीन, नोव्हें.
: क्रेमलीनमध्ये नवी विटी, डिसें.
: रशिया आणि चीन; बालमृत्यू; मुस्लिम पुढाऱ्यांच्या दृष्टीतून देशातील परिस्थिती, जाने.
: अल्पसंख्याकांचा जातीयवाद; लोकशाही, फेब्रु.
: मुलांचे कुपोषण; आसाम, मार्च
: पाकिस्तानच्या दृष्टीतून भारत विरुद्ध पाकिस्तान, एप्रिल
: सार्वभौमत्वाच्या अंतर्गत मर्यादा; देशाची अब्रू, मे

: माय थेरेसा यांचे हिंदू धर्माला सर्टिफिकेट; ऑस्ट्रेलियातील आदिवासींची स्थिती, जून

: धार्मिक जमातवाद, जुलै

: इज्तिहाद, वगैरे, ऑगस्ट–

: भारतीय मुसलमानांची मनःस्थिती, सप्टें.

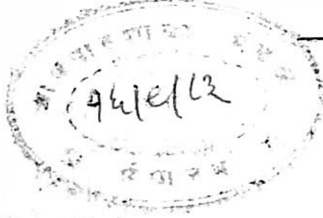
(स्वातंत्र्यवीर) सावरकरांची तात्त्विक बैठक व व्यवहार : लक्ष्मणशास्त्री जोशी, ऑगस्ट

'सुकलेले अश्रू' (शशिकला जाधव) परीक्षण : अनुराग, ऑगस्ट

सुखनाटयाचे स्वरूप : ना. रा. दुंडगेकर, नोव्हें.

'सुरुची' (सुरुची जोशी), काव्यसंग्रह (परीक्षण) : प्र. शं. मराठे, जुलै

'सूळ' (रघुनाथ मिरगुंडे), कथासंग्रह (परीक्षण) : मधुकर हसमनीस, ऑक्टो.



चुकीची दुरुस्ती

'नवभारता'च्या ऑगस्ट ८३ च्या अंकात प्रा. अशोक चौसाळकर ह्यांनी डॉ. गणेश थिटे ह्यांच्या पंचतंत्रावरील लेखाबाबत (नवभारत–जुलै ८३) एक पत्र लिहिले होते. त्याच्या दुसऱ्या परिच्छेदातील शेवटचे वाक्य असे हवे :

पंचतंत्राची वा लोकायत विचारवंतांची भूमिका नग्न भोगवादी नाही; तर ती नीतियुक्त व्यवहाराचा पुरस्कार करणारी आहे.

मूळच्या वाक्यात राहून गेलेली चूक लेखकांकडून अनवधानाने झालेली होती.

–संपादक

लेखकांना विनंती

साहित्य कागदाच्या एका बाजूला, सुवाच्य अक्षरात आणि मराठी साहित्य महामंडळाच्या शुद्धलेखनाच्या नियमांनुसार असावे. नापसंत साहित्य परत पाहिजे असल्यास सोबत पुरेसे टपालहशील असणे आवश्यक आहे.

अनुक्रमणिका

Registered No. SAT - 29 and Licenced to post without pre-payment–Licence No. 6

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका